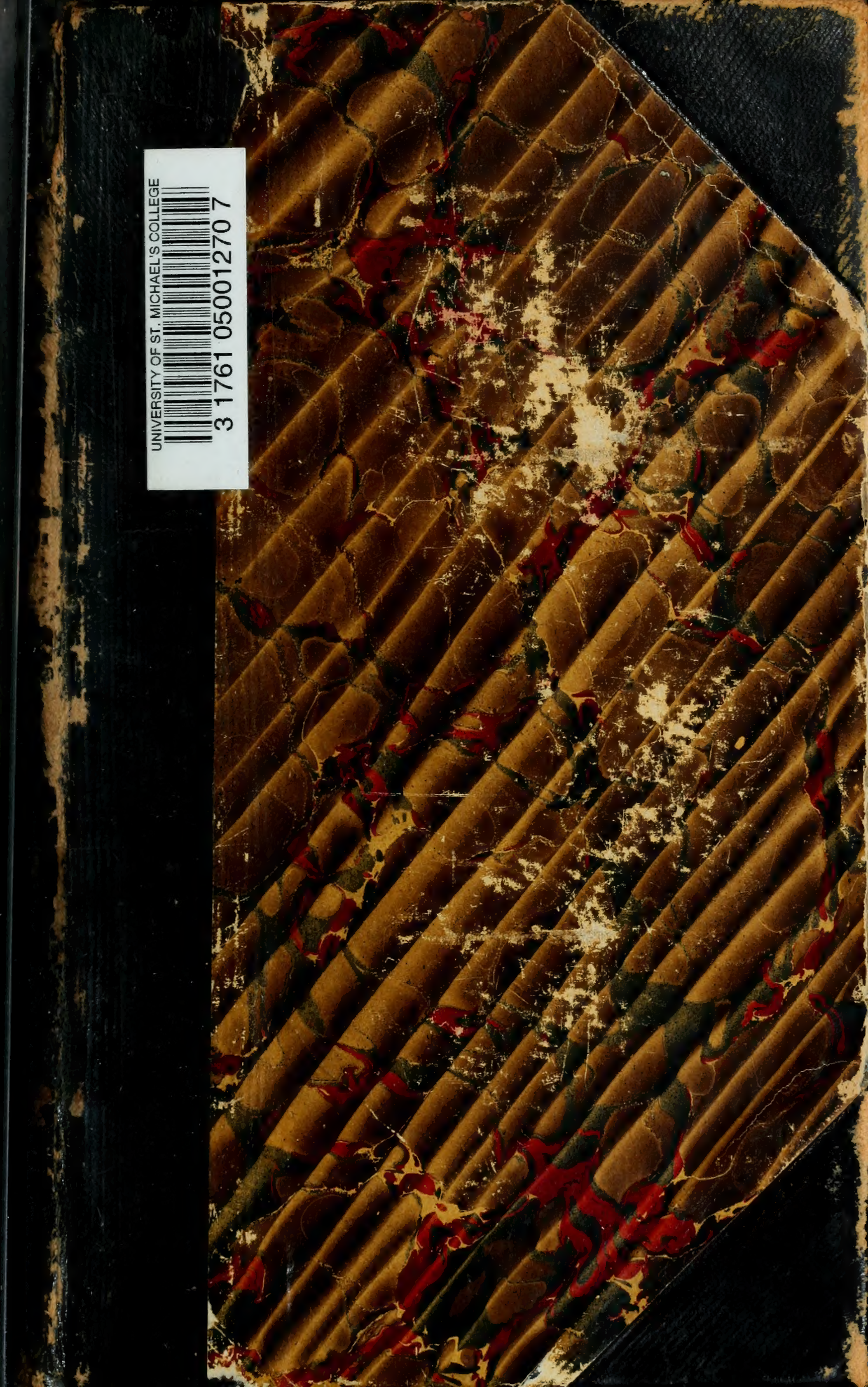
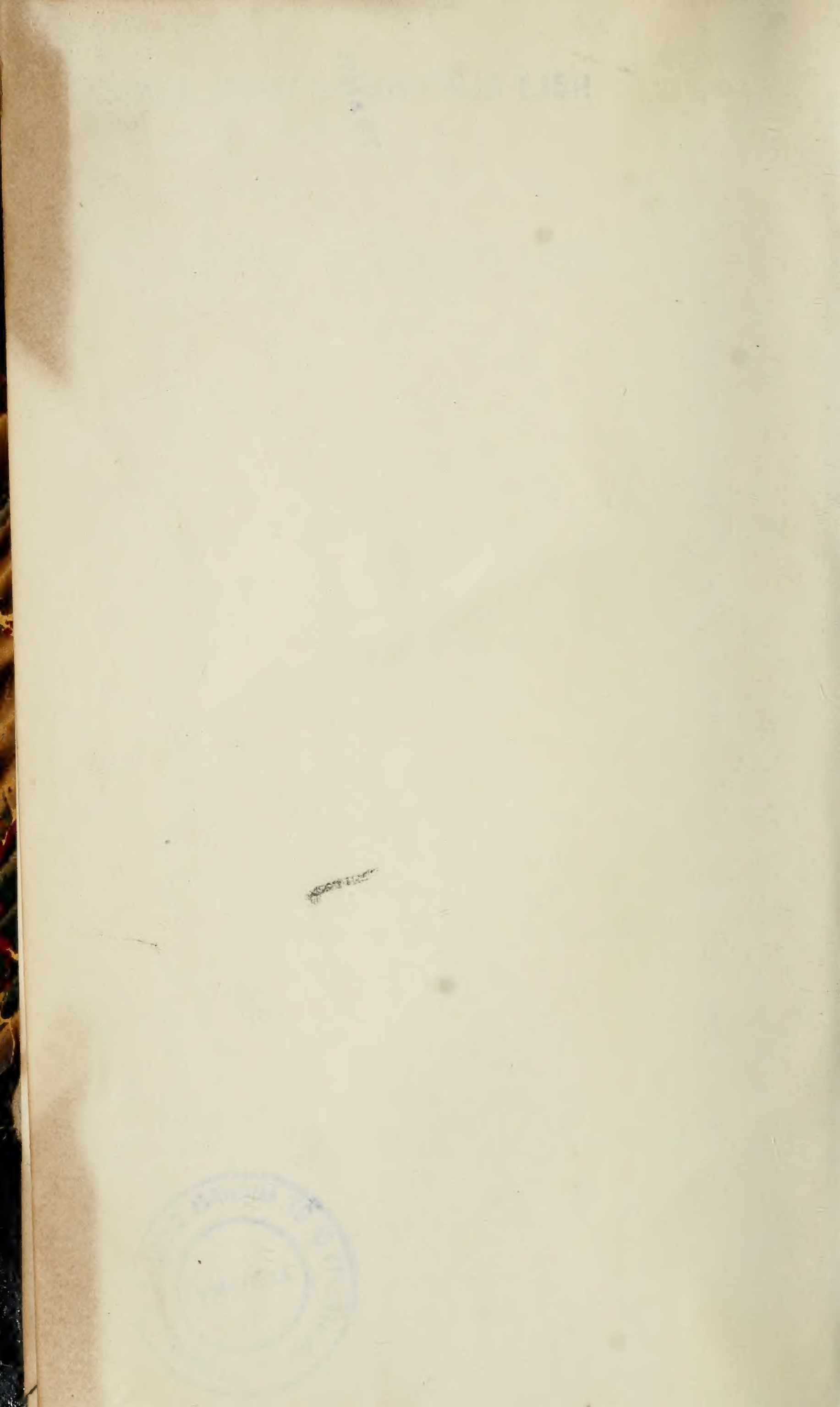

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 05001270 7


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

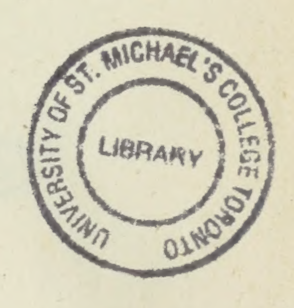


THÉOLOGIE

DOGMATIQUE

DU

R. P. PERRONE



PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie

49, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49



THÉOLOGIE

DOGMATIQUE

DU

R. P. PERRONE

RECTEUR DU COLLÉGE ROMAIN DES JÉSUITES

TRADUITE SUR L'ÉDITION MIGNE

AUGMENTÉE DU TRAITÉ SUR L'IMMACULÉE CONCEPTION

Par MM. VÉDRINE, BANDEL et FOURNET

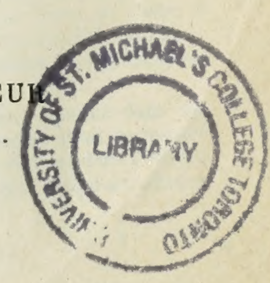
TOME QUATRIÈME

CINQUIÈME ÉDITION



PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR
13, RUE DELAMBRE, 13

1877



TRAITÉ

DES SACREMENTS

EN GÉNÉRAL.

PRÉFACE.

L'homme étant un composé de corps et d'âme, il ne peut se passer de rites sensibles, au moyen desquels il puisse nourrir sa piété et rendre ses hommages à Dieu par l'institution du culte divin. Toutes les religions, ainsi que l'a déjà fait observer saint Augustin (1), ont eu des rites symboliques établis à cet effet. Mais dans la vraie religion, les cérémonies établies de Dieu sont comme des canaux par où la grâce et la sainteté doivent être communiquées à nos âmes. On leur donne différentes dénominations, telles que, *signes, sceaux, mystères, symboles* (2); la plus usitée, chez les Latins, est celle de *sacrement,* et chez les Grecs, celle de *mystère*. Quoi qu'il en soit de ces deux expressions, elles n'ont qu'un même sens, et signifient une chose secrète ou cachée (3). Les écrivains profanes, aussi bien que les auteurs sacrés et ecclésiastiques, ont

(1) Liv. XIX, contre Fauste le manichéen, chap. 11 : « Il est impossible aux » hommes de se réunir en corps de religion, vraie ou fausse, sans le secours » de signes sensibles ou de sacrements. » L'auteur établit sa thèse très au long dans cet ouvrage.

(2) Tertullien, Apolog., chap. 47; de la Prescription contre les hérétiques, chap. 40; Traité de l'âme, chap. 9. Wegscheider, § 166, n. *b,* pense que c'est Tertullien qui, le premier, a employé le mot de *sacrement* en parlant du baptême et de la sainte Cène, dans le sens qu'on lui donne maintenant. Mais cet auteur n'est pas sincère, ou il n'a pas lu Tertullien. En effet, il parle des sacrements, en général, dans son Apologétique; dans son Traité de l'âme, il donne évidemment un autre sens à cette expression; dans ses Prescriptions, liv. cit., il énumère très-explicitement les trois sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie.

(3) Or, cette chose secrète peut tout aussi bien être contenue dans des paroles que dans une action. Si c'est dans les mots, on appellera sacrement ou mystère toute expression obscure ou allégorique; si c'est dans l'action, on donnera ce nom à un fait consacré d'une certaine façon et qui se rattache à une promesse solennelle.

employé diversement cette expression. Nous lui faisons signifier maintenant, d'abord une chose sacrée ; secondement, une chose sacrée et cachée ; troisièmement, le signe sensible d'une chose sacrée.

Puisque les sacrements, comme nous venons de le dire, sont comme les véhicules, ou les instruments au moyen desquels la miséricorde de Dieu, par égard pour l'infirmité humaine, nous donne la grâce sanctifiante, et, par elle, la justification de nos âmes, il est évident qu'il y a un rapport intime et nécessaire entre nos dissertations sur la grâce sanctifiante, la justification et les sacrements, dont nous nous proposons de discourir dans ce volume. Assurément il doit résulter des voies contraires qu'ont suivies, d'une part l'Eglise catholique, toujours fidèle à la foi de ses devanciers, et de l'autre les novateurs, qui ont bouleversé toute idée et tout sens de justification, une opposition doctrinale entre la foi catholique et les rêveries des novateurs touchant les sacrements.

En effet, l'Eglise catholique tire cette conclusion du principe de l'identité de la justification et de la grâce sanctifiante, que les sacrements sont des signes pratiques de la grâce, c'est-à-dire des signes qui renferment et confèrent la grâce qu'ils signifient. De là cette définition des sacrements reçue chez les catholiques, et que donne le Catéchisme romain : « Un sacrement est une chose » qui tombe sous les sens, et qui a, par son institution divine, » le pouvoir de signifier et de donner la sainteté et la justice » (II partie, chap. 1, n° 9). » Un sacrement est appelé une *chose sensible* ou un *signe,* parce qu'elle conduit l'esprit de l'homme à la connaissance d'une autre chose ; *sensible,* parce qu'elle imprime son idée dans les sens ; d'*institution divine,* pour nous apprendre que Dieu seul, ou Notre-Seigneur Jésus-Christ, est l'auteur des sacrements, puisque lui seul a la puissance de donner à des signes sensibles ou symboliques la force productive de la grâce ; enfin, *qui a le pouvoir de signifier et de produire la sainteté et la justice,* pour nous montrer que les sacrements ne peuvent exprimer qu'une chose sacrée, et faire ce qu'ils signifient. Si on veut ne pas tenir compte de la différence des termes, il est facile de voir que toutes les définitions du sacrement, données par les docteurs catholiques, n'en font qu'une quant au fond.

Les novateurs, au contraire, qui ont séparé la grâce sanctifiante de la justification, de telle façon qu'elle ne se trouve

plus que dans la rémission extérieure des péchés, ou mieux encore dans la non imputation des peines dues au péché, en vertu de la foi, qui est le mode d'application de la justice de Dieu ou de Notre-Seigneur Jésus-Christ, imputée d'une manière sensible, ont dû nécessairement changer la véritable notion des sacrements. D'après eux, en effet, ils ne sont plus que des signes sans valeur, ou qui ne font qu'éveiller la foi, afin de l'exciter à s'approprier les mérites de Jésus-Christ ou un témoignage de justification déjà obtenue par la foi, ou des marques extérieures qui démontrent à quelle société religieuse on appartient. Leurs définitions des sacrements n'en laissent aucune autre idée que celles-là. D'après Luther, les sacrements ne sont que de simples signes ou des marques des promesses divines faites pour exciter la foi, par laquelle nous croyons que nos péchés nous sont remis par Notre-Seigneur Jésus-Christ (1). D'après Zwingle et Calvin, les sacrements sont les *signes de la grâce de Dieu*, par lesquels, selon Zwingle, l'homme prouve qu'il est ou l'élu de l'Eglise ou le soldat de Jésus-Christ, et qui donnent à l'Eglise une certitude plus complète de votre foi que vous-même, comme il le dit (2); selon Calvin, elles rendent un élu plus certain de la foi qu'il a reçue

(1) Œuvres de Luther, édit. d'Iéna, tome III, fol. 266, *b* : « Tous les sacrements, dit-il, sont établis pour alimenter la foi; » Mélanchthon, *Lieux théologiques*, page 46 : « Il est évident que les sacrements ne sont que des » souvenirs établis pour éveiller la foi; » et ibid., page 141 et suiv. : « Notre » faiblesse est soutenue par des signes, de peur qu'au milieu de tant de plaies » qui nous sont faites par le péché, nous ne venions à désespérer de la mi- » séricorde de Dieu. S'il daignait vous faire la grâce de converser avec vous » et qu'il vous accordât un gage tout particulier de sa miséricorde, quelque » prodige qu'il opérât à vos yeux, vous ne le regarderiez que comme un » signe de la faveur divine. De même devez-vous penser de ces signes, et » croire avec certitude que Dieu a eu pitié de vous, lorsque vous en recevez » une faveur, lorsque vous participez à la table du Seigneur..... Ces signes » ont été établis pour exciter la foi..... Ceux qui ont comparé ces signes à » des symboles et à des mots d'ordre, ont eu raison de dire qu'ils n'étaient » que des marques qui servaient à faire connaître ceux à qui appartenaient » les promesses divines. »

(2) Dans ses Confessions à l'empereur Charles, tome II de ses œuvres, page 477, et il ajoute encore à la page 541 du même vol. : « Je crois, bien » plus, je sais que tous les sacrements sont si loin de conférer la grâce, qu'ils » ne la contiennent pas, qu'ils n'en sont pas même les dispensateurs. Car, » comme la grâce est donnée par l'Esprit-Saint, de même ce don n'arrive » qu'à lui seul. En effet, l'Esprit n'a besoin ni de conducteur, ni de véhi- » cule..... J'admets volontiers que les sacrements sont donnés en témoignage » public de la grâce, qui existait antérieurement dans l'âme de chacun en » particulier. »

et des promesses divines (1). Les anabaptistes prétendent que les sacrements ne sont que des signes allégoriques de la vie spirituelle (2). Pour les arminiens, les mennonites, les sociniens, les sacrements ne sont que des cérémonies ou de simples rites extérieurs qui servent à distinguer les chrétiens des sectateurs des autres religions (3). Les quakers tiennent les sacrements pour des *actes spirituels* et des *affections* intérieures *de la lumière céleste* (voy. Mœhler, *op. cit.*, tom. II, p. 255). Les schwendemborgiens, pour des symboles qui unissent Dieu aux hommes et les hommes à Dieu (ibid., p. 330 et suiv.). Enfin les rationalistes, qui avouent que les sacrements sont des rites infiniment supérieurs à ceux des païens, par le sens symbolique et par le but moral (Wegsch., § 165).

Il suit de ces définitions ou de ces notions des sacrements, 1. qu'elles découlèrent du principe fondamental du protestantisme primitif, tel que l'imaginèrent Luther et Mélanchthon, au point de vue de la justification; 2. que les sectes issues du protestantisme se formulèrent individuellement des notions particulières des sacrements, par le développement du principe du protestantisme primitif; 3. que ces notions se sont éloignées de plus en plus de la véritable notion du sacrement, jusqu'à perdre toute relation à la grâce et à la justification, et à n'être plus qu'une ombre et quelques vestiges de sacrement.

Nous dirons, en traitant ces erreurs chacune en particulier, de quelle manière ce même principe des novateurs a influé sur le nombre des sacrements, leur ministre et leurs rites. En attendant, il sera clair pour tout lecteur, d'après l'exposition que nous avons faite de la doctrine catholique et des systèmes

(1) Calvin n'a pas qu'une définition du sacrement; Institution, liv. IV, c. 14, il appelle le sacrement, au § 1 : « Un symbole extérieur par lequel le » Seigneur imprime, dans nos consciences, les promesses de sa bienveillance » envers nous, pour soutenir la faiblesse de notre foi; et par un juste retour, » de notre côté, nous donnons un témoignage de notre piété à son égard, » tant à lui qu'aux anges et aux hommes; » § 17, il dit que « Dieu n'a » donné d'autre fin aux sacrements, que de nous assurer de la bienveillance » de Dieu envers nous et de la sanctionner en nous; » il affirme, au § 18, que ce sont des signes que Dieu a donnés aux hommes « pour leur donner » plus de certitude de la vérité des promesses divines, et pour les engager à » y avoir confiance. » Cela ne s'applique qu'aux élus, parce que, d'après son système, les réprouvés n'en reçoivent que le symbole extérieur.

(2) Car, d'après Munster, les sacrements ne sont que des actions symboliques et des emblèmes de la nécessité des souffrances.

(3) De même des sociniens, Catéch. Racov., tome VI, 3; les arminiens, Conf. Remons., XXII, 3, sur les mennonites; Comment. de Beck, page 772.

des hérétiques à l'égard des sacrements, que l'on peut ramener à quatre chefs principaux la controverse que nous entreprenons, savoir, leur nombre, leur efficacité, leur ministre et les cérémonies en usage dans l'administration des sacrements. Pour être bref et clair, nous distribuerons ce traité en autant de chapitres. Après avoir établi et prouvé chaque thèse en particulier, nous en déduirons facilement les autres corollaires, ou définis, ou admis sur preuves, du commun consentement de l'Eglise et des théologiens. Nous les ferons suivre ensuite de quelques notes, afin d'exposer et d'élucider les controverses théologiques.

CHAPITRE PREMIER.

DU NOMBRE DES SACREMENTS.

La justification et la sanctification s'identifiant de telle sorte, d'après la doctrine catholique, que la première dépende de la seconde, il en résulte qu'il y a un certain nombre de sacrements qui en sont les signes pratiques et les instruments à l'aide desquels nous participons à la grâce et à la justice, qui non-seulement nous la rendent après que nous l'avons perdue, mais encore la conservent et l'augmentent en nous. C'est pourquoi on en compte sept, qui ont une certaine analogie et comme un rapport nécessaire avec ce qui a lieu dans la vie organique, comme le dit parfaitement saint Thomas (1). De même que l'homme naît, grandit et se fortifie, et puise la santé dans les remèdes, en cas de maladie, et, après avoir détruit tous les vestiges du mal, reprend son premier état de santé, se multiplie et vit en société avec ses concitoyens, sous l'autorité des lois, ainsi en est-il dans la vie spirituelle de l'homme, par l'effet des sacrements. En effet, une fois qu'il y est établi, les sacrements ne lui font jamais défaut, ils l'accompagnent dans les différentes conditions et quelles que soient les vicissitudes de la vie; et lorsqu'il quitte ce monde inférieur, leurs grâces le font passer dans le monde supérieur et invisible pour lequel il est créé.

Mais les novateurs ont été obligés de diminuer le nombre

(1) III part., quest. 65, a. 1. Voy. aussi Bellarmin, *des Sacrements*, livre II, chap. 26.

des sacrements et de supprimer ceux qui n'ont aucune relation avec la rémission des péchés, puisqu'ils prétendent que la justification n'est autre chose qu'une immunité des peines dues au péché, que donne la foi à la parole divine. Or, bien que les protestants aient montré dès l'origine une grande incertitude et une mobilité déshonorante dans le nombre des sacrements qu'on devait conserver, et qu'ils en aient admis tantôt plus tantôt moins (1), ils convinrent pourtant, à la fin, de retenir le baptême et l'eucharistie. Toutes les sectes, ou mieux, les débris et les fragments du protestantisme primitif, malgré leur dissentiment à l'égard du principe de la justification, convinrent d'en admettre deux, ou mieux, pour être plus conséquents avec eux-mêmes, ils les rejetèrent tous (2).

(1) Luther, *de la Captivité de Babylone,* fol. 276, 6e édit. d'Iéna, 1680, et Mélanchthon, Apol., V, 167, VII, 200, dit : « Le baptême, la cène et l'absolution, qui est le sacrement de pénitence, sont donc de véritables sacrements. Car ces rites ont l'institution divine et la promesse de la grâce. » Zwingle a admis le mariage au nombre des sacrements, pris dans un sens très-large, et Calvin aussi quelquefois l'ordre. Celui-là n'en compte cependant que deux principaux, *Instit.,* liv. IV, 18. Mélanchthon dit encore, *Apol.,* VII, 200 : « Nous ne regardons pas comme une chose très-grave que d'autres, » même dans leur enseignement, en admettent plus ou moins, pourvu qu'ils » s'en tiennent à ce que dit l'Ecriture. Nos Pères ne comptaient pas » ainsi, etc., etc., » ce qui montre quelle était l'hésitation des novateurs sur le nombre des sacrements! Mais Luther se distingue, en ce sens, par dessus tous les autres. Selon Bellarmin, loc. cit., chap. 23; Starkius, dans *le Festin de Théodule,* ou *Entretiens philosophiques,* Paris, 1818, pag. 16 et suiv., et le docteur Christophe Berthold, *Motifs de sa conversion à l'Eglise romaine,* traduits et publiés par P.-W.-Auguste Vindel, 1828, 2e append., p. 319 et suiv.

(2) Moehler fait observer très à propos, ouv. cit., tome I, pag. 303 et suiv., que, d'après les principes des novateurs, les sacrements deviennent tout-à-fait inutiles, ce qui n'échappa pas à la sagacité des premiers abréviateurs de sacrements. « Aussi, dès le commencement de la réforme, écrit l'auteur que » nous avons cité, remarquons-nous une indifférence commune pour les sacrements; et plusieurs, tels que Carlostadt et Schwenkfeld allèrent même » jusqu'à les nier d'une manière formelle. Déjà plusieurs fois Luther et » Mélanchthon avaient dit que l'homme ferme dans la foi aux promesses » divines, n'a pas besoin de ces moyens de salut. Les sacrements, d'après » cela, ne sont nécessaires qu'autant qu'ils sont le gage du pardon des » péchés. Mais bientôt Carlostadt fit cette observation : Celui qui a la mémoire du Sauveur a la paix avec Dieu par le Sauveur; si le Christ est notre » paix et notre assurance, comment des choses créées et sans âme pourraient-elles nous donner la paix et l'assurance? » Et Mélanchthon dit également fort à propos, *Lieux théolog.,* p. 142 : « Ezéchias pouvait recouvrer » la santé, s'il eût voulu s'en rapporter à une simple promesse, et Gédéon » eût été victorieux sans aucun signe, s'il eût cru. De même, vous pouvez être » justifié sans signe extérieur, pourvu que vous ayez la foi. » Luther, *Capt. de Babylone,* fol. 280 : « En effet, dit-il, Dieu ne traite et n'a jamais traité » avec l'homme que par promesses. Et nous ne pouvons agir autrement avec » Dieu que par la foi en ses promesses. Car il ne regarde pas aux œuvres et

Nous avons donc entrepris de venger la foi de nos pères aux sept sacrements de l'Eglise catholique, en énumérant des preuves irrécusables, sur lesquelles repose ce dogme sacré, contre les novateurs qui ont rompu avec elle.

PROPOSITION.

Les sacrements de la nouvelle loi, établis par Notre-Seigneur Jésus-Christ, sont au nombre de sept, ni plus ni moins, savoir, le baptême, etc.

Cette proposition du concile de Trente, session VII, canon 1, définie en ces termes, est de foi : « Si quelqu'un prétend que » les sacrements de la nouvelle loi n'ont pas été tous établis » par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il y en a plus ou » moins de sept, savoir, le baptême, la confirmation, l'eucha- » ristie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, » ou que l'un d'eux n'est pas en réalité et purement un » sacrement, qu'il soit anathème. » Ce canon, ainsi qu'on l'aperçoit de suite, contient deux affirmations, savoir, l'institution divine des sacrements par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et leur nombre de sept. Les preuves que nous en donnerons établiront cette proposition.

Nous prouverons en son lieu, quand nous traiterons des sacrements en particulier, la vérité de chacun d'eux; il suffira, pour le moment, de dire comment il est établi que les sacrements sont au nombre de sept, et les preuves qui démontrent le mieux cette proposition.

L'antique sacramentaire des Latins, dans Martène (1), l'euchologie des Grecs, dans Allatius (2), celle des Arméniens,

» il n'en a pas besoin; cela est bon pour nous envers les hommes, avec les » hommes et avec nous-mêmes. » Ibid., fol. 280, *b* : « Celui qui croit aux » œuvres, les accomplit quand même il ne ferait rien. »

Calvin devait bien moins admettre les sacrements, puisque, dans son hypthèse, la foi est inamissible. A quoi bon raffermir ou exciter la foi, qui ne peut ni diminuer ni se perdre?

Cela nous fait comprendre pourquoi Zwingle a dit que les sacrements ont été établis plutôt pour donner à l'Eglise qu'à nous-mêmes un certitude plus parfaite de la foi de chacun de nous. « Car si, dit-il dans son Commentaire » de la vraie et fausse religion, t. II, fol. 197-199, votre foi n'est pas telle- » ment absolue qu'il lui faille un signe cérémonial pour la confirmer, votre » foi n'est rien. Voyez encore Moehler, loc. cit.

(1) Quatre livres sur les anciens rites de l'Eglise.

(2) Trois livres sur l'accord non interrompu de l'église d'Occident avec l'église d'Orient, soit dans la Grèce orthodoxe, soit en d'autres lieux.

dans Serpos (1), et des autres peuples orientaux, dans Assémani (2), bien que séparées de l'Eglise romaine depuis des siècles, comptent sept signes établis de Dieu pour donner la grâce. On ne peut donner d'autre raison d'un concert si unanime que la tradition apostolique, d'après la règle si connue de saint Augustin; ce que croit l'Eglise universelle, et qui n'a point été déterminé par les conciles, mais qui a toujours été un article de foi, doit être regardé à juste titre comme une tradition de l'autorité apostolique (3). Tertullien avait devancé saint Augustin, quand il écrivait : « Ce que l'on trouve être toujours » uniforme, dans un grand nombre d'auteurs, n'est point » le fruit de l'erreur, mais le fait de la tradition (4), surtout » quand il s'agit d'une chose pratiquée journellement, telle » que l'administration des sacrements (5). »

La foi des Pères grecs et latins est unanime, puisque, quand l'occasion s'en présente, ils énumèrent tous les sacrements, tantôt l'un, tantôt l'autre. Nos adversaires conviennent qu'ils citent çà et là, dans leurs ouvrages, le sacrement de baptême et celui d'eucharistie; mais ils ne parlent pas moins clairement de la confirmation comme d'un sacrement distinct du baptême, entre autres, Tertullien, le pape Corneille, saint Cyprien, Origène. Tertullien et tous les docteurs qui, après eux, prouvèrent, contre les montanistes ou les novatiens, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a donné à son Eglise le pouvoir de remettre les péchés, parlent de la pénitence. On trouve le sacrement de l'ordre dans les écrits de saint Jean Chrysostôme, d'Epiphane, de saint Jérôme, d'Optat de Milève, de saint Augustin en particulier, et de tous ceux qui, par la suite, s'élevèrent contre Arius et les donatistes. Origène rappelle l'extrême-onction, ainsi que saint Chrysostôme, Victor d'Antioche et une foule d'écrits d'autres auteurs. Enfin saint Ignace, martyr, Tertullien, Justin, Athénagore et les écrivains postérieurs parlent du mariage comme d'un sacrement et d'une chose sainte. Nous rappellerons leur témoignage et nous nous

(1) Compendium historique des Mémoires chronologiques concernant la religion et la morale de la nation arménienne, vol. III, Venise, 1736.

(2) Dans la Bibliothèque orientale.

(3) Livre IV, du Baptême, contre les donatistes, chap. 24, n. 31.

(4) Traité de la prescription, chap. 28, éd. de Rig.

(5) Voy. Renaudot, la Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur les sacrements, tome V, liv. I, chap. 1, où les preuves de ce raisonnement sont parfaitement développées.

appuierons sur leur autorité, en traitant de chaque sacrement en particulier.

Nous avons encore l'invincible argument de prescription, puisque nos adversaires ne peuvent signaler aucune époque à laquelle l'un des sacrements a pris naissance dans l'Eglise; puisque les Pères et tous les monuments ecclésiastiques en parlent comme d'un usage général, reçu de tout le monde, ainsi que nous le prouverons clairement par nos démonstrations.

Ainsi donc, comme l'Eglise romaine a toujours reconnu sept sacrements, que toutes les autres églises répandues dans l'univers en administrèrent sept, de ce que toutes les sectes, même les plus anciennes, en admirent sept, et rappelèrent, avec un soin scrupuleux, leurs rites et les cérémonies propres à chacun d'eux; puisque les Pères et tous les monuments de l'antiquité sacrée en comptèrent sept établis par Notre-Seigneur Jésus-Christ, il faut conclure qu'il est indubitable qu'il y ait sept sacrements établis par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ni plus ni moins, comme nous avons entrepris de le prouver.

Si on demande s'il est vrai que tous les sacrements de la nouvelle loi aient été établis immédiatement par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et s'il y en a qui ont été institués médiatement, nous répondrons qu'il est bien plus vraisemblable qu'ils l'ont tous été immédiatement. Car on aurait pu élever un doute à l'égard seulement du sacrement de l'extrême-onction; mais le concile de Trente, session XIV, canon 1, a établi assez clairement qu'il avait été institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, et promulgué par l'apôtre saint Jacques, quoique le concile ne l'ait pas défini.

Objections.

I. *Obj.* 1. Ni les saintes Ecritures, 2. ni les saints Pères, ne disent nulle part que Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué sept sacrements. Donc :

Réponse à la première objection. Je distingue : C'est-à-dire que les saintes Ecritures ne rapportent pas numériquement sept sacrements, par la raison qu'elles n'en énumèrent ni deux, ni trois, *je l'accorde;* mais si on prétend qu'elles ne parlent pas de chacun des sept sacrements, *je le nie.* Les protestants commencent d'abord par expliquer les saintes Ecritures par le sens privé, et déduisent uniquement, par les lumières de la raison, tout ce qu'elles contiennent sur les sacrements; ensuite

ils nient qu'ils se trouvent dans les saintes Ecritures. Mais comme il s'agit ici d'un point pratique, qui a toujours été dans l'usage habituel de l'Eglise, même avant que les saintes Ecritures aient été publiées, la véritable interprétation des passages de l'Ecriture sainte, où nous affirmons qu'il est fait mention des sacrements, doit se tirer du sens et de la pratique de l'Eglise. Ainsi donc, puisque l'Eglise a toujours administré sept sacrements, et que les textes des Ecritures sur les sacrements passés en usage ont été cités d'âge en âge, comme preuve de sa foi, il n'est pas possible d'élever aucun doute sur cette matière (1).

Nous ferons la même distinction pour la seconde objection. En effet, les Pères n'ont traité de tel ou tel sacrement, ou de tous en général, que par occasion, et seulement alors que les attaques des hérétiques les y ont contraints; or, si on compare les écrits où ils établissent l'institution divine de quelques sacrements, ou bien où ils défendent quelques-uns de leurs effets contre les attaques des hérétiques, on reconnaît évidemment qu'ils en admettent sept, ainsi que nous le prouverons plus tard.

Instance. Les Pères n'en admettent pas sept. En effet, 1. quand ils parlent de l'institution des sacrements, ils disent que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'en a institué que deux ou trois. Aussi saint Julien, dans son Apologie I, ne cite que le baptême et l'eucharistie (2). De même, saint Cyrille de Jérusalem, dans ses Catéchèses mystagogiques, aussi bien que saint Ambroise, qui a pourtant écrit six traités sur les sacrements, et qui, dans le sixième livre, affirme n'avoir rien omis en cette matière, en disant de son livre : « Vous y avez appris sur les » sacrements tout ce que vous devez en savoir (3). » Saint Grégoire, martyr, en compte seulement trois dans son Sacramentaire, savoir : *le baptême, l'onction, le corps et le sang du*

(1) Quand il y a doute sur le sens d'un passage de Démosthène, ou de Cicéron, ou d'un auteur ancien quel qu'il soit, où il est question d'un point pratique, que conseillent dans ce cas les règles de la critique? Qu'il faut alors faire attention à l'usage du gouvernement, soit républicain ou monarchique, qui avait trait à l'objet de la question ; car, si surtout cet usage est constant et universel, il décidera nettement la difficulté. Cette critique est celle que suivent nos adversaires dans l'interprétation des anciens auteurs ; mais, entraînés par une opinion préconçue, ils n'ont pas suivi cette voie. La faute en est bien plus à l'hérésie qu'au défaut de critique.

(2) N. 65 et 66.

(3) Chap. 2, n. 5.

Seigneur (1). Saint Augustin a toujours parlé de deux sacrements, soit dans son premier commentaire sur le Ps. 103, n. 14, où, rappelant les sacrements tenus cachés aux profanes, à cause de la recommandation du secret, n'en compte que deux, en disant : « Qu'y a-t-il de caché et de non rendu public dans » l'Eglise? Le sacrement de baptême, le sacrement d'eucha- » ristie. Les païens voient bien nos bonnes œuvres, mais nous » leur cachons nos sacrements; » soit dans le livre III de son Traité de la doctrine chrétienne, ch. 9, où, faisant le parallèle des sacrements de la nouvelle loi avec ceux de l'ancienne, il dit : « Le Seigneur lui-même et la tradition apostolique nous » ont laissé un abrégé de toute la doctrine, très-facile à » accomplir, admirable à méditer, très-saint à observer, tel » que le sacrement du baptême et la célébration du corps et » du sang du Seigneur. » 2. Si le saint docteur cite parfois plusieurs sacrements, il prend ce terme dans un sens très-large et emploie des expressions peu rigoureuses, comme le prouvent ces paroles du second livre du Traité de la peine due aux péchés, chap. 26 : « Je crois que les catéchumènes sont » purifiés d'une certaine manière qui leur convient, par le » signe de la croix et la prière de l'imposition des mains, et » bien que ce qu'ils reçoivent ne soit point le corps de Jésus- » Christ, cela est divin malgré tout, et plus saint que les » aliments que nous prenons, parce que c'est un sacrement. » 3. De là l'usage, dans différents passages des Pères, d'entendre dans un sens mystique, de deux sacrements, c'est-à-dire du baptême et d'eucharistie, ce qui sortit du côté de Jésus-Christ, d'après ces paroles de saint Jean, chap. 19, verset 34 : « Un » des soldats ouvrit son côté d'un coup de lance, et il en sortit » aussitôt de l'eau et du sang; » par exemple, saint Chrysostôme, saint Cyrille d'Alexandrie et saint Augustin. 4. D'où apprirent-ils encore qu'il y avait sept sacrements, sinon de la vision de la femme de fornication, assise sur la bête à sept têtes et dix cornes, ainsi que l'Ange de l'Apocalypse donne l'explication de ce mystère, chap. 17, versets 7 et suiv. (2), ou des sept infirmités de la femme guérie par Notre-Seigneur Jésus-Christ (3). Donc :

(1) Dans Gratien, au chap. *Un grand nombre de séculiers*. Voy. dans Pierre Pithou, Corps de droit canon, etc., Paris, 1687, tom. I, pag. 135.

(2) De même Chemnitz, Examen du concile de Trente.

(3) Wegsch., § 166, n. *e*.

Réponse. Je nie la mineure, et quand à la première preuve, *je distingue :* Les Pères parlent de deux ou trois sacrements pour le dessein qu'ils ont en vue, *je l'accorde;* dans le sens appelé exclusif, *je le nie.* Comme, en effet, les Pères n'ont jamais traité des sacrements *ex professo*, il s'est fait qu'ils n'ont parlé que de quelques-uns quand l'occasion s'en présentait, sans cependant nier les autres, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, d'autant plus que la recommandation du secret, alors en usage, l'exigeait ainsi (1).

Pressé par une sorte de nécessité, saint Justin fait bien mention des sacrements de baptême et d'eucharistie, parce que les païens avaient calomnié les chrétiens au sujet de leurs cérémonies, en les accusant de renouveler l'horrible festin de Thyeste, et de se livrer à d'abominables pratiques dans leurs assemblées secrètes. Ce furent la malice des Juifs et la criminelle conduite des gnostiques qui donnèrent lieu à ces calomnies (2).

Saint Cyrille de Jérusalem et saint Ambroise ne prétendirent point donner, dans les ouvrages dont nous avons parlé, un traité complet de tous les sacrements; leur but était seulement d'instruire les cathécumènes de ce qui concerne les trois sacrements qu'on leur enseignait, savoir, le baptême, la confirmation et l'eucharistie. Saint Ambroise, au rapport de son biographe Paulin, était très-occupé du ministère de la confession, et défendit avec vigueur le pouvoir des clefs contre les novatiens (3).

Saint Grégoire a particulièrement traité de ce qui a trait à la liturgie de la messe solennelle; il y parle néanmoins du sacrement de l'extrême-onction et expose la manière dont on

(1) Emmanuel de Schelestadt, Dissertation apologétique de la discipline du secret, où il prouve qu'anciennement on avait l'habitude de cacher aux infidèles et aux catéchumènes, non-seulement les sacrements de baptême et d'eucharistie, mais encore tous les autres; ce qu'il affirme en particulier pour les sacrements de l'ordre, de l'extrême-onction, sur les témoignages qu'il rapporte des Pères et des autres ecclésiastiques. Il cite encore Tentzel, Alberti et Casaubon, qui disent avoir trouvé la même doctrine dans les ouvrages des hérétiques.

(2) Quant aux principales incriminations imputées au nom chrétien, et leur origine, voy. Maran, Préface des œuvres de saint Justin, II partie, chap. 4, §§ 1 et suiv.

(3) Vie de saint Ambroise, par Paulin, adressée à saint Augustin, n. 39, à la fin des œuvres de saint Ambroise, édit. Maur. Voy. encore l'Avertissement des mêmes éditeurs, dans les Traités de la pénitence du même saint docteur, tom. II.

doit l'administrer. Mais le texte cité par Gratien est apocryphe (1).

Saint Augustin traite également du même sujet. Il avait dit déjà : « Faites attention aux dons de l'Eglise; celui des sacre- » ments du baptême, de l'eucharistie et des autres (n. 9); » donc il insinue qu'il y a d'autres sacrements proprement dits, outre ceux-là. Malgré qu'il affirme qu'il y avait plus de sacrements dans l'ancienne loi que dans la nouvelle, il ne s'ensuit pas qu'il n'en admette que deux; mais il cite seulement le baptême et l'eucharistie pour montrer la supériorité de nos sacrements sur ceux de l'ancienne loi, selon le but qu'il s'était proposé.

Réponse à la deuxième preuve. Le saint docteur se sert quelquefois du mot de sacrement dans un sens très large, *je l'accorde;* mais ordinairement et surtout en parlant de ceux que nous prétendons être de vrais et réels sacrements, *je le nie.* Car, dans le second livre de son Traité contre l'épître de Parmenian, il tient ce langage du sacrement du baptême et de l'ordre : « L'un et l'autre est un sacrement, et tous deux » donnent à l'homme une espèce de consécration. Celui-ci en » le baptisant, celui-là en l'ordonnant; c'est ce qui fait que » l'Eglise (catholique) ne les administre qu'une fois (chap. 10, » n. 98); » et livre II contre la lettre de Pétilien : « Le sacre- » ment de l'ordre, dit-il, est très-saint parmi les signes sen- » sibles; mais, de même que le baptême, il peut se trouver » dans de très-méchants hommes (chap. 104, n. 239), » c'est-à-dire à cause du caractère qu'il imprime. Outre le baptême, il y a, selon saint Augustin, deux autres sacrements proprement dits. Il dit de la pénitence, livre II, des mariages adultères : « Elle est, ainsi que le baptême, un moyen de réconci- » liation (chap. 28, n. 35). » Il appelle du nom de sacrement le mariage, dans plusieurs passages de son Traité du bon mariage, et conclut ainsi : « Car, dans nos unions chrétiennes, » la sainteté du sacrement est préférable à la fécondité de la » femme (chap. 18, n. 21). » Enfin il énumère l'extrême-onction, dans le Traité du baptême, livre V, chap. 20, parmi les sacrements qui sont administrés validement, par des ministres indignes, et il l'appelle la *bénédiction de l'huile* (n. 27, 28).

(1) Ces paroles ne sont pas de saint Grégoire, mais de saint Isidore de Séville, liv. VI, chap. 19, des Origines ou des étymologies qui ne sont point en sens exclusif, car il cite ailleurs les autres sacrements.

En y ajoutant l'eucharistie, vous compterez, avec saint Augustin, sept sacrements.

Réponse à la troisième preuve. Quelques Pères ont donné cette explication mystique sans entendre nier les autres sacrements, *je l'accorde;* tous les Pères, et dans un sens exclusif des autres, *je le nie.* Quelques-uns, acceptant cette explication mystique, écrivirent que ces deux sacrements avaient été figurés, soit à cause de l'analogie du baptême avec l'eau, et l'eucharistie avec le sang qui sortirent de la plaie faite dans le côté de Jésus-Christ, soit à cause de la primauté de ces sacrements et de leur importance, du baptême d'abord, puisqu'il est nécessaire au salut, et ensuite de l'eucharistie, par son excellence et sa dignité. Ce qui prouve encore surabondamment que les saints Pères que nous venons de citer n'ont point voulu nier les autres sacrements, c'est qu'ils les ont cités dans d'autres passages comme ayant été institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Au reste, d'autres Pères ont également admis ces significations mystiques de l'eau et du sang, et ceux-là mêmes ne s'accordèrent pas toujours dans l'explication de ce sens (1).

Réponse à la quatrième preuve. Ces puérilités et ces misères sont tout-à-fait déplacées dans un sujet aussi grave et d'une si haute importance que celui que nous traitons en ce moment. Ceux qui veulent nous faire accepter ces explications ne font pas attention qu'ils comptent le baptême et l'eucharistie parmi les têtes de la bête. Dans quel abîme ne précipite pas le démon de l'hérésie!

II. *Obj.* C'est à tort que les catholiques se flattent de l'accord des églises d'Orient. Car ce n'est qu'après le XII[e] siècle, comme

(1) De même saint Ambroise, qui écrit dans le X[e] livre de son commentaire de saint Luc, n. 135 : « Il en sortit du sang et de l'eau; celle-ci qui purifie, » celui-là qui rachète. » Saint Augustin lui-même, traité 120, sur saint Jean, n. 2, dit aussi de l'eau mêlée avec le vin, dans la célébration des sacrifices de la sainte Eucharistie : « Cette eau salutaire adoucit ce breuvage. » Tertullien, dans son Traité du baptême, chap. 6, interprète ces paroles des deux baptêmes de l'eau et du sang, ou du martyre : « Il fit sortir ces deux bap» têmes, dit-il, de la blessure de son côté ouvert. » Ou voy. not. Rigalt. saint Cyrille de Jérusalem, catéchèse 3, n. 10, l'entend également d'un double baptême, quand il dit : « Le Sauveur, qui racheta le monde par la croix, fit » sortir de l'eau et du sang de la plaie de son côté, afin que les uns fussent » baptisés dans l'eau en temps de paix, et les autres dans leur propre sang, » dans les temps de persécutions. Car le Sauveur avait coutume de donner » au martyre le nom de baptême. » D'autres auteurs ont donné différentes explications. Voy. Corneille à Lapierre, commentaire sur saint Jean, chap. 20, v. 34. Voy. encore Bellarmin, au traité que nous avons cité, chap. 27, n. 3.

il est notoire, qu'ils ont osé soutenir la doctrine des sept sacrements. 2. A cette époque, les Latins organisèrent les expéditions appelées croisades, s'emparèrent de Constantinople, de la Palestine et même de la Syrie; et ce fut des peuples de l'Occident que les Grecs et les Orientaux empruntèrent cette doctrine. 3. De plus, ils ne s'accordèrent pas tous dans cette profession de foi, comme plusieurs missionnaires accusèrent les Grecs de ne pas admettre tous les sacrements; Thomas de Jésus, le carme Guido et Job Ludolphe font le même reproche aux Ethiopiens et aux Abyssiniens (1), Mathurin Veissière-Lacroix aux nestoriens et aux Malabares (2). Il n'est donc pas étonnant que ces nations nient un ou plusieurs sacrements, puisque, dans le temps où les Latins arrivèrent en Asie, le nombre de sept sacrements n'était pas encore assez définitivement arrêté. 4. En effet, le Maître des Sentences, Hugues de Saint-Victor, saint Bonaventure affirmèrent que les sacrements de confirmation et d'eucharistie étaient d'institution apostolique, ou définis par le concile de Meaux, au IX[e] siècle, ainsi que le prétend Alexandre de Hales, du sacrement de la confirmation; Jacques de Veyrac, Durand, et quelques autres de ses adhérents retranchent le mariage du nombre des sacrements. 5. C'est donc avec raison, dans cet état de choses, que Cyrille Lucarie, patriarche de Constantinople, affirme dans sa profession de foi, article 16, « qu'il a » été un point de foi constant et perpétuel, chez les Grecs, que » le souverain législateur Jésus-Christ a seulement établi deux » sacrements, savoir, le baptême et l'eucharistie. » Donc :

Rép. à la première objection. Je distingue : Les scholastiques ne commencèrent à énoncer en termes exprès les sept sacrements qu'après le XII[e] siècle, *je l'accorde*, mais *je nie* qu'ils introduisirent, à cette époque, le nombre de sacrements dans l'Eglise. Il est arrivé, pour ce qui est de foi touchant les sacrements, ce qui avait eu lieu pour les autres articles de notre foi, qui furent classés méthodiquement et rédigés, puis

(1) Job Ludolphe, Histoire d'Ethiopie, Francfort, chez Mœnou, 1681, vol. I, fol., liv. III, chap. 5, n. 44, où il dit : « Nous fréquentons des sacre» ments dont ils (les Abyssiniens) n'admettent ni le même nom, ni le même » nombre; ils ne connaissent ni la confirmation, ni l'extrême-onction. » Et aussi dans l'ouvrage intitulé Commentaire de l'histoire d'Ethiopie, édit. ibid., 1693, liv. III, chap. 1, il s'efforce de s'étayer de l'autorité des Pères jésuites Godinho et Tellez.

(2) Histoire du christianisme dans l'Inde, *Hagæ comitum*, 1724.

publiés. Mais il y a bien de la différence entre l'adoption d'une nouvelle méthode de rédaction et d'énonciation de la doctrine catholique, et l'introduction d'une nouvelle doctrine. En effet, comment aurait-il été possible que les scholastiques eussent été les premiers à introduire dans l'Eglise les sept sacrements, si les Latins avaient leurs livres liturgiques, et les Grecs et les Orientaux leurs liturgies, où sont inscrits les sept sacrements, et où se trouve décrit le rite pour les administrer, longtemps avant l'époque des scholastiques?

Je nie la deuxième objection. D'abord 1. parce que l'euchologie des Grecs est antérieure de plusieurs siècles à l'expédition des Latins (1) ; 2. parce qu'il y a une grande diversité dans la manière d'administrer les sacrements, laquelle fut la cause d'une foule de discussions entre les églises d'Orient et celles d'Occident; 3. parce que si l'on tient compte du caractère des Orientaux, de leur rivalité et de leur haine contre ceux d'Occident, il fut impossible à ces derniers de tenter même une pareille entreprise (2).

Je nie également la troisième objection, parce que, la plupart du temps, les missionnaires furent jetés dans l'erreur, soit par l'incertitude des témoignages, soit par la diversité des rites; et Ludolphe, aussi bien que Lacroix, entachés d'hérésie, usèrent de mauvaise foi. D'ailleurs, des monuments publics, qui ne laissent place à aucun doute, protestent contre les assertions de tous ces écrivains (3).

Quant à la quatrième, je distingue : Ces scholastiques pensaient que les deux sacrements dont nous avons parlé n'avaient pas été institués immédiatement par Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais médiatement par les apôtres, *je l'accorde;* mais

(1) Il suffit de jeter un coup d'œil sur la table des rituels que le Père Martène a mise en tête de son *Traité des anciens rites de l'Eglise,* pour se convaincre qu'un grand nombre de manuscrits en ce genre sont bien antérieurs à l'expédition de la Palestine, sous Urbain II, qui ne commença qu'après l'année 1088. Voy. encore Renaudot, *de la Perpétuité de la foi,* liv. I, ch. 7.

(2) S'il y existait autrefois d'anciennes rivalités entre les Grecs et les Latins, elles se réveillèrent surtout dans le temps où les Latins étaient maîtres de Constantinople, époque à laquelle les Latins traitèrent un peu durement les Grecs, à cause de leur caractère fourbe et dissimulé. Voy. Renaudot, loc. cit.

(3) Voy. Léon Allatius, Accord perpétuel des églises d'Orient et d'Occident, liv. III, dans sa discussion avec Antoine Caucus, archevêque de Corcyre, ainsi que Renaudot, dans l'ouvrage dont nous avons fait mention, ch. 1 et suiv. Ludolphe fait tous ses efforts pour attribuer aux Abyssiniens et aux Ethiopiens plusieurs points de foi propres aux luthériens. Ce qui démontre combien cet auteur est enclin à favoriser la secte hérétique à laquelle il appartient.

que les apôtres les aient établis de leur autorité privée, c'est ce que *je nie*. Cette opinion, qui est encore suivie par quelques théologiens, n'est nullement opposée à la foi et ne détruit aucun sacrement. Alexandre de Hales convient, avec quelques autres, que la confirmation est un sacrement, et cela nous suffit. Son opinion, qui du reste ne fit point école, puisqu'elle avait été instituée au concile de Meaux, ne fut de sa part qu'une grossière hallucination (1).

Jacques de Veyrac et Durand ne prétendirent jamais que le mariage ne fût point réellement et en vérité un sacrement, ainsi que nous le prouverons plus tard; mais ils soutenaient qu'il avait été institué spécialement comme remède à la concupiscence (2). Durand modifia plus tard son opinion, ainsi que nous le démontrerons également une autre fois, en traitant de ce sacrement.

Rép. à la cinquième objection. Cyrille Lucaris, qui s'était vendu à la Hollande, a menti impudemment en cachant son hérésie sous le manteau de la confession de l'église grecque. Aussi est-ce à bon droit qu'il est dit au concile de Jérusalem, tenu en 1672 : « Anathème à Cyrille, fabricateur de nouveaux » dogmes, et qui ne croit pas qu'il y ait, par l'institution de » Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par tradition apostolique et » par la pratique constante de l'Eglise, sept sacrements, » savoir, le baptême, etc., mais qui ose affirmer faussement » qu'il n'y en a que deux, c'est-à-dire le baptême et l'eucha- » ristie. » Jérémie, patriarche de Constantinople, avait déjà prévenu la décision du concile (3). Maintenant que la fraude a

(1) Quelques-uns s'efforcent de détourner, de changer ou de modifier l'opinion d'Alexandre de Hales, mais inutilement. Ses paroles sont expliquées dans la Somme théologique, part. IV, quest. 9, memb. 1; il dit : « Ce sacrement » (la confirmation) fut institué par l'inspiration du Saint-Esprit, au concile de » Meaux, quant à la forme des paroles et la matière des éléments, auquel le » Saint-Esprit donna encore la grâce sanctifiante. » Voy. édit. de Venise, 1575. On doit excuser les théologiens qui écrivirent à cette époque, où l'on était entièrement dépourvu des monuments que nous avons aujourd'hui en abondance.

(2) Voy. Estius, au liv. IV, Sent. distinct., 26, § 9.

(3) Pour ce qui concerne ce Cyrille Lucaris, patriarche, intrus, simoniaque, hérétique de Constantinople, voy. Léon Allacci, op. cit., liv. III, chapitre qui traite au long de ce personnage, découvre les fourberies des calvinistes, et qui fait mention de sommes énormes données à ce méchant archevêque pour lui faire faire une profession de foi hérétique, ou à d'autres, pour obtenir son rappel de l'exil, auquel il avait été condamné à la suite de troubles et d'émeutes soulevés par ses partisans, et à cause de l'hérésie dont il était le chef et le fauteur. Voyez encore Renaudot, op. cit., liv. I, chap. 5, 6 et 7.

été mise au jour, les protestants, forcés par l'évidence, ont renoncé à un tel fauteur.

III. *Obj.* Si on devait s'en rapporter aux saints Pères et aux scholastiques, on serait obligé d'admettre plus de sept sacrements. Car 1. les uns mettent au nombre des sacrements l'acte de profession religieuse et les prières pour les morts; ainsi les auteurs grecs, dans différents passages de leurs écrits; d'autres, la viginité et le martyre; quelques-uns, l'eau bénite, les cendres que l'on met sur le front des chrétiens au premier jour du carême, le cierge paschal, etc., comme le fait Hugues de Saint-Victor. 2. Ceux-ci, le lavement des pieds, comme saint Ambroise et saint Bernard; 3. cette cérémonie est d'institution divine, elle est un rite sensible et la promesse de la grâce, ainsi qu'on peut l'induire de ces paroles de Notre-Seigneur à saint Pierre, saint Jean, ch. 13, v. 8 : *Si je ne te lave pas les pieds, tu n'auras pas de part avec moi.* 4. De là cet usage adopté dans l'Eglise avant de conférer le baptême. 5. De plus, les théologiens ont coutume de distinguer trois sortes de baptêmes : ceux de l'eau, du sang et du feu; ils tiennent encore les sept ordres comme autant de sacrements. Donc :

Rép. Je nie l'antécédent. Et quant à la première preuve, *je distingue :* Par analogie et par rapport à l'effet, comparé avec celui du baptême et de la pénitence, vu les dispositions des personnes qui font les vœux de religion, de virginité, ou qui subissent le martyre, *je l'accorde;* mais qu'ils regardent tout ce que nous venons d'énumérer comme de vrais sacrements, *je le nie* (1). Quant à Hugues de Saint-Victor, il emploie le terme de *sacrements* au lieu de celui de *sacramentaux*, en tant que ceux-là facilitent les voies du salut par un accroissement de dévotion, comme il l'explique lui-même très au long (2).

(1) Voy. aussi Renaudot, ibid., chap. 8, où il répond à l'objection tirée de Denis l'Aréopagite, que quelques-uns croyaient admettre d'autres sacrements, et où il démontre qu'il s'agit, dans cet auteur, des différentes fonctions exercées par les évêques, aux grandes solennités; puis il réfute encore l'objection d'Allacci, loc. cit.

(2) Voy. ce même Hugues de Saint-Victor, tom. III de ses œuvres, Venise, 1588, ou encore son Traité des *cérémonies*, des *sacrements*, des *offices*, etc., liv. I, chap. 12, où il dit formellement qu'il y a sept sacrements en usage dans l'Eglise, et dont il traite ensuite en particulier; ou son *Dialogue des sacrements,* de la loi naturelle et de la loi écrite, où il distingue, page 184, *b*,

A l'égard de la seconde preuve, *je distingue :* Saint Ambroise et saint Bernard admettent cet acte d'humilité comme un signe, mais non comme un signe productif de la grâce. En effet, ces saints docteurs donnent le nom de sacrement au lavement des pieds, en tant qu'il signifie la rémission des péchés véniels et la répression de l'orgueil et de la concupiscence par cet acte d'humilité; mais ni l'un ni l'autre n'a affirmé que le lavement des pieds remettait les péchés par sa propre vertu. Car s'il avait eu cette institution, l'Eglise en ferait usage; or, cela ne se pratique qu'une fois l'année, au jeudi-saint, et n'est même pas d'un usage général.

C'est dans ce sens qu'on entend ce qu'écrit saint Ambroise, dans son Traité des mystères : « On lui lave les pieds pour la » rémission de ses péchés originels (1), » c'est-à-dire l'orgueil et la concupiscence, etc., ainsi que l'expliquent les éditeurs de Saint-Maur, ainsi que ce qu'il écrit au III[e] livre de son Traité des sacrements, chap. 1, n. 5 : « C'est un mystère et une » sanctification (2), » c'est-à-dire une disposition à les recevoir.

les vrais sacrements de ce qu'on appelle improprement de ce nom. Il dit que ceux-là ont le signe, et ceux-ci ont le signe et la vertu de la grâce. Or, comme il avait enseigné que les sacrements consistaient en trois choses, l'*objet*, les *paroles* et les *faits,* en examinant ce qui peut avoir la raison du signe, il dit que c'est « l'eau, le pain, le vin, le sel, la cendre, l'huile, le » feu, etc. » Ce qui explique comment il appelle ceci des sacrements, c'est-à-dire en raison du signe et de la signification d'une chose sacrée, pour laquelle on les emploie. Il dit la même chose au traité 4, des Sacrements en général, ibid., chap. 1, pag. 205.

(1) Chap. 6, n. 32, où les éditeurs de Saint-Maur, après avoir cité les paroles de saint Ambroise, font remarquer qu'elles ne veulent point dire le péché originel, mais la concupiscence; laquelle, en tant que sortie du péché, incline au péché, ce qui la fait appeler péché par l'Apôtre. Le saint évêque a donc cru que le lavement des pieds donnait une grâce particulière contre ce penchant au mal, à cette facilité de tomber, cette faiblesse que nous tenons de nos premiers parents, comme il parle dans un autre endroit, en tant qu'un pareil acte de foi et de dévotion donne à l'âme un secours plus puissant de sanctification.

(2) Voy. encore les remarques des mêmes éditeurs sur ce passage. D'ailleurs saint Ambroise, ou quel que soit l'auteur de ces commentaires sur les sacrements, duquel il est fait mention dans la préface des éditeurs de Saint-Maur, où il avoue que jamais l'usage du lavement des pieds, dans l'administration du baptême, n'a été permis dans l'Eglise romaine. Le même auteur ajoute encore au n. 7 : « Le Seigneur lui répondit : Celui qui a lavé, etc. Pourquoi » cela? Parce que tous les péchés sont effacés par le baptême. Il n'y a » donc plus de faute; mais parce que, Adam, tu as été supplanté par le diable, » et que tu as reçu sur tes pieds le venin du serpent infernal; on fait le lavement des pieds, pour donner un plus puissant moyen de sanctification à » l'endroit même de la chute, pour éviter la récidive. On lave donc les pieds

Ainsi, lorsque saint Bernard dit dans son sermon de la Cène, n. 2 : « C'est pour cela que le Seigneur, étant près de » subir la mort, voulut investir de sa grâce ses apôtres bien- » aimés, afin de leur donner un signe sensible de sa grâce » invisible, tel que le lavement des pieds, tel enfin que le » baptême, qui est le commencement de tous les sacrements; » et au n. 4 : « Nous avons son lavement des pieds, pour qu'il » ne vous reste aucun doute sur la rémission de nos péchés » de chaque jour. » Ainsi donc le saint docteur ne se sert de toutes ses similitudes qu'en sens impropre, et pour montrer qu'elles signifiaient les sacrements, de même que le fait observer le Père Mabillon; on doit également l'entendre dans ce sens, quand il compare le lavement des pieds avec le baptême et l'eucharistie, auxquels il donne, dans ce même sermon, une tout autre vertu qu'au lavement des pieds (1).

On doit entendre, dans le même sens, ce qu'a dit Arnould, abbé de Bonval, auteur du sermon du Lavement des pieds,

» afin de laver le venin du serpent. Cette cérémonie est encore utile pour » inspirer l'humilité, puisqu'elle nous apprend à y honorer ce que nous » avons honte à pratiquer. » Ce passage explique mieux la pensée de l'auteur.

(1) On doit donc tenir pour certain que saint Bernard n'a pas eu l'intention d'admettre d'autres sacrements que ceux admis et administrés dans l'Eglise romaine, et qu'il ne regardait pas comme un véritable sacrement l'ablution *matérielle* des pieds. Cette controverse est donc réduite à une question de critique et d'exégèse, que s'est posée ce délicieux docteur au milieu des observations qu'il a écrites sur le lavement des pieds. D'autres écrivains adoptent différentes idées, en commentant les paroles du saint docteur. Charles Duplessis d'Argentré, dans le traité qu'il a fait pour examiner à fond cette question, pense que saint Bernard a voulu désigner, par le lavement matériel des pieds, l'ablution spirituelle de nos péchés de chaque jour, par le moyen de la confession. Ce qu'il prouve 1° par l'intention de saint Bernard à amener ses frères à la confession des péchés véniels; 2° car la coutume usitée encore du temps de saint Bernard, qu'avaient les fidèles de confesser les péchés les plus graves, au commencement du carême, et les fautes vénielles qu'ils pouvaient commettre, pendant tout le cours du carême, le jour du jeudi-saint; 3° par le texte même, où l'on voit que le saint docteur entend, par la tête et les mains, ou les bras, les péchés mortels, et par les pieds, les péchés véniels; 4° par son exhortation à pratiquer cet usage journalier du lavement des pieds, ce qu'il n'entend certainement, en aucune façon, du lavement matériel. Notre auteur conclut de là que saint Bernard a considéré le lavement *matériel* des pieds, institué par Notre-Seigneur, le jeudi-saint, comme la figure de l'ablution spirituelle des péchés journaliers, au moyen de la confession. Que si le saint docteur a voulu parler de la confession sacramentelle, il est évident que ses paroles ne renferment plus aucune difficulté. Mais il faut consulter l'auteur lui-même, dans son ouvrage intitulé *Discussions théologiques sur les ouvrages de Martin Grandin*, Paris, 1712, pag. 208.

que l'on donnait autrefois, sous le nom de saint Cyprien (1).

Quant à la troisième distinction : Vous n'aurez pas de part avec moi, à cause de la désobéissance, *je l'accorde;* à cause du défaut du lavement des pieds considéré en lui-même, *je le nie.*

A la quatrième : Cette coutume a été adoptée dans une église particulière, *je l'accorde,* dans toute l'Eglise, *je le nie.* En effet, de l'aveu même de saint Ambroise, l'Eglise romaine n'observait point ce rite, et même celles d'Afrique et un très-grand nombre d'autres. Et par là-même que ceci était d'usage dans quelques églises, avant de conférer le baptême, on aurait dû l'inscrire au nombre des sacrements, puisque le baptême a toujours été regardé comme le sacrement initiateur.

A la cinquième distinction, je réponds : Improprement, *oui,* rigoureusement, *non.* Car les baptêmes de feu et de sang ne furent appelés ainsi que par analogie, au lieu que les sept ordres furent quelquefois appelés sacrements, comme parties d'un tout potentiel, comme dit saint Thomas (2); mais on ne les regarda jamais comme autant de sacrements distincts et séparés.

CHAPITRE II.

DE L'EFFICACITÉ DES SACREMENTS DE LA NOUVELLE LOI, OU DE LEURS EFFETS.

Les effets des sacrements de la nouvelle loi sont la grâce sanctifiante et le caractère. Tous produisent la grâce sancti-

(1) Pamelius écrit sur ce passage de l'abbé Arnould : *La dernière espèce d'ablution établie pour les péchés véniels :* « Il entend, à n'en pas douter, la » pénitence, c'est-à-dire celle (ainsi qu'il le dit un peu plus bas) qui remet, » par la satisfaction de tous les jours, les souillures inhérentes à l'âme. »

(2) Dans le supplément, quest. 37, a. 1, *ad* 2 : « La division de l'ordre, » dit-il, ne consiste pas dans celle du tout en ses différentes parties, ni du » tout universel, ni du tout potentiel, dont la nature consiste en ce que le » tout est dans l'un, dans toute sa raison d'être complète et parfaite, et dans » les autres, il n'y a plus qu'une certaine participation de lui-même; de » même en est-il ainsi pour le cas dont nous traitons. Car toute la plénitude » de ce sacrement est dans un ordre, c'est-à-dire le sacerdoce, tandis que » dans les autres, il n'y a qu'une participation de l'ordre..... c'est ainsi que » tous les ordres ne font qu'un sacrement. » Si Calvin avait pesé ses paroles, il n'aurait point écrit que ce sacrement était le fruit de l'imagination des catholiques, et qu'il était tellement fécond, qu'il avait fait sortir de lui sept petits sacrements (Institut., liv. IV, chap. 19, § 22). Nous traiterons cette question en son lieu et place.

fiante; trois seulement impriment un caractère, savoir, le baptême, la confirmation et l'ordre. En outre, l'âme souillée de péché mortel reçoit d'abord la grâce dans le baptême et la pénitence, que les autres sacrements augmentent d'une manière merveilleuse. Or, il est établi par l'usage d'appeler *grâce première* celle qui nous rend justes par la vertu de ces deux sacrements, et *grâce seconde* celle qui accroît en nous la grâce sanctifiante, après que nous avons été justifiés par les sacrements. Et comme ceux par lesquels nous recevons la justification sont appelés sacrements des morts, les autres, qui l'augmentent dans nos âmes, sont nommés sacrements des vivants. Outre la grâce commune à tous les sacrements, il en est une propre à chacun, ordinairement appelée *grâce sacramentelle*, afin d'exprimer l'effet particulier de chaque sacrement. Elle ne diffère aucunement, en elle-même, de la grâce sanctifiante ou habituelle; mais elle ajoute par ses effets, à la grâce sanctifiante, le secours qui est nécessaire pour obtenir la fin du sacrement.

On a coutume de définir le *caractère, un signe spirituel et ineffaçable imprimé dans l'âme,* qui fait que ceux qui en sont marqués sont destinés à recevoir et à communiquer aux autres tout ce qui a rapport au culte de Dieu, ainsi que s'exprime saint Thomas (III part., quest. 63, a. 3).

Les novateurs nient ces deux effets des sacrements. Car, premièrement, d'après le système que nous avons exposé plus haut, ils attribuent le pouvoir de conférer la grâce à la foi seule, que les sacrements éveillent ou alimentent, unique fin de l'institution des sacrements. Secondement, ils ne mettent, par cette cause, aucune différence entre les sacrements de l'ancienne et ceux de la nouvelle loi. Troisièmement, ils prétendent que les paroles sacramentelles, productrices des sacrements, ne font qu'énoncer ce qui se fait sans le produire. Quatrièmement, ils condamnent cette formule consacrée par les Pères du concile de Trente, savoir, que les sacrements de la nouvelle loi donnent la grâce (*ex opere operato*) comme un prodigieux abus de mots et insultent aux catholiques, comme s'ils prétendaient que les sacrements donnent la grâce aux adultes, sans coopération de leur part, ou sans disposition aucune. Cinquièmement, enfin, ils tournent en dérision le *caractère* comme une chose inconnue aux anciens, et plus convenable aux opérations magiques des en-

chanteurs qu'à la saine doctrine de l'Evangile, ainsi que le dit Calvin (1).

Les catholiques, au contraire, en vertu de ce principe, que la foi n'est qu'une disposition à obtenir la justification, prétendent d'abord que les sacrements de la nouvelle loi ont une vertu inhérente, propre; ou, en d'autres termes, qu'ils contiennent la grâce qu'ils signifient, et qu'ils la donnent à ceux qui n'y mettent point obstacle, par la vertu que Dieu leur a donnée, et, comme on dit, *ex opere operato* (2). Secondement, c'est pour cela qu'ils prétendent qu'il y a une différence essentielle entre les sacrements de l'ancienne loi et ceux de la nouvelle. Troisièmement, ils soutiennent, ce qui est une conséquence nécessaire, que les paroles sacramentelles sont consécratoires et non pas seulement énonciatives, sans exclure pour cela, de la part du sujet, s'il est adulte, les dispositions nécessaires, puisque, d'après la doctrine de l'Eglise, on ne peut retirer aucun fruit des sacrements, sans ces mêmes dispositions ou *sans un bon mouvement*. Quatrièmement, enfin, que les trois sacrements que nous avons cités impriment un caractère, et qu'on ne peut les recevoir plusieurs fois sans crime.

Or, comme tout le fond de la controverse, duquel dépend tout ce qui a trait à la puissance productrice de la grâce, consiste, quant au premier effet, dans la vertu de donner la grâce, que nous avons dit être inhérente aux sacrements, nous nous efforcerons de prouver cette thèse dans ce chapitre.

Une fois cela établi, tous les points de division qui séparent les novateurs de la doctrine catholique disparaissent d'eux-mêmes. Et afin d'être plus courts, nous rassemblerons en

(1) Dans l'Antidote, concile de Trente, sess. VII, can. 9 et ailleurs; Wicleff, liv. IV, Trilogie, c. 15; Luther, de la Captiv. de Babyl.; beaucoup d'hérétiques les ont suivis. Inutile de rapporter ici les sarcasmes auxquels ils se sont livrés à ce sujet.

(2) Quant à la valeur de ce mot ou de cette terminologie (*ex opere operato*), voy. Bellarmin, liv. II, des Sacrements, chap. 1, où il dévoile la mauvaise foi des adversaires, dans l'interprétation de ces mots, pour rendre absurde la doctrine catholique. Cette perfidie a toujours été dans les habitudes des hérétiques. Il expose ensuite, de la manière la plus claire, le sens de cette formule : « Que le sacrement donne la grâce (*ex opere operato*), est la même » chose que si on disait qu'un sacrement donne la grâce *en vertu de son* » *action sacramentelle instituée à cet effet par Dieu,* mais non par le mérite » du ministre ou du sujet. » Les autres théologiens, entre autres Estius (sur la 4e sentence, d. 1, § 7), ont donné cent fois cette explication; mais les hérétiques ont des oreilles et n'entendent pas.

autant de corollaires toutes les conséquences qui dérivent de la thèse de l'efficacité des sacrements de la nouvelle loi.

Mais on ne doit pas confondre cette dissertation dogmatique avec ces discussions familières qui s'agitent dans l'école, sur le mode de production de la grâce par les sacrements; comme, par exemple, ainsi que le font les thomistes, si c'est par un effet physique, ou bien, comme le prétendent la plupart des théologiens avec les scotistes, seulement par un effet moral. Nous n'avons point à examiner ici qui a tort ou raison. Nous dirons néanmoins que le second sentiment, d'après lequel l'observation des cérémonies du rite constitutif du sacrement fait que Dieu, en vertu de sa promesse et de l'institution sacramentelle, donne infailliblement la grâce et le caractère à ceux qui le reçoivent, nous paraît beaucoup plus clair. Les scholastiques raisonnent très au long sur les motifs de l'efficacité des sacrements. On n'a qu'à consulter ces auteurs, si l'on veut approfondir la question (1). Pour nous, nous posons les propositions suivantes contre les ennemis de la foi catholique.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Les sacrements de la nouvelle loi ne sont pas seulement institués pour exciter la foi, mais ils donnent de plus la grâce qu'ils signifient (ex opere operato) *à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle.*

Cette proposition est de foi quant à tous ses points, comme il est prouvé par quatre canons du concile de Trente, sess. VII, que nous citons : canon 5 : « Si quelqu'un soutient que les » sacrements de la nouvelle loi ne sont institués que pour » alimenter la foi, qu'il soit anathème. » Canon 6 : « Si » quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle loi ne con- » tiennent pas la grâce qu'ils signifient, ou qu'ils ne donnent » point la grâce à ceux qui, en les recevant, n'y mettent pas

(1) Sur cette question, il faut consulter Bellarmin, Traité des sacrements, liv. II, chap. 1. Quant à la controverse scholastique, sur l'opinion de la *cause physique*, voyez entre autres Drouin, de l'Objet des sacrements, livre I, chap. 2. Suarez, sur la III part. de saint Thomas, quest. 62, disp. 9, sect. 1 et 2, où il défend le sentiment des thomistes. Pour l'opinion contraire, consultez Vasquez, sur la I part. de saint Thomas, disp. 176; le cardinal Lugo, de la société de Jésus, *Traité des sacrements,* disp. 4, sect. 5; Frassen, Oblat. de Marie, *Scot académicien,* tome III, discussion préliminaire, art. 1. quest. 2, conclusion 2.

» obstacle, mais qu'ils ne sont que les signes extérieurs de la
» grâce et de la justice conférées par la foi, et des marques de
» la profession de foi chrétienne, qui sont le signe distinctif
» du chrétien d'avec les infidèles, qu'il soit anathème. »
Canon 7 : « Celui qui prétend que ces sacrements ne donnent
» pas la grâce, toujours et à tous, quant à ce qui dépend de
» Dieu, malgré qu'on les reçoive avec les dispositions néces-
» saires, mais seulement quelquefois et à quelques-uns, qu'il
» soit anathème. » Canon 8 : « Si quelqu'un dit que les sacre-
» ments de la nouvelle loi ne donnent pas la grâce (*ex opere*
» *operato*), mais que la foi seule à la parole de Dieu suffit
» pour obtenir la grâce, qu'il soit anathème. »

Nous établissons ainsi notre proposition : Les sacrements de la nouvelle loi n'ont pas été institués seulement comme un aliment de la foi, mais ils contiennent la grâce qu'ils figurent, et la confèrent à ceux qui n'y mettent point obstacle (*ex opere operato*), c'est-à-dire par la vertu propre de leur institution, si les saintes Ecritures, les Pères, le consentement non interrompu de l'Eglise, attribuent aux rites extérieurs et aux cérémonies qui y sont employées, la grâce et la sanctification des âmes; or, etc...

En effet, Notre-Seigneur Jésus-Christ, en parlant du baptême, en saint Jean, chap. 3, v. 5, dit : « Celui qui ne naît
» pas de l'eau et du Saint-Esprit, ne peut entrer dans le
» royaume des cieux. » Saint Paul, épître aux Ephésiens,
chap. 5, v. 5 : « Jésus-Christ a aimé l'Eglise et s'est livré
» lui-même à la mort pour elle, afin de la sanctifier après
» l'avoir purifiée dans le baptême de l'eau, par la parole de
» vie (1). » Et dans celle à Tite, chap. 3, v. 5 : « Il nous a
» sauvés par l'eau de la renaissance et par le renouvellement
» du Saint-Esprit. » C'est ce qui a fait dire à saint Pierre, au
2e chap. des Actes des apôtres, v. 38 : « Que chacun de vous
» soit baptisé, pour la rémission de ses péchés; » et encore,
chap. 22, v. 16, Ananie dit à Paul : « Levez-vous, faites-
» vous baptiser et effacez vos péchés. » Ainsi donc, si, par le baptême, nous recevons une nouvelle naissance, si nous sommes purifiés, si nous sommes sauvés, si nous sommes renouvelés, nos péchés nous sont remis, bien plus, *ils sont lavés,* il faut donc dire que les saintes Ecritures attribuent

(1) Les mots *de vie* ne se trouvent pas dans le grec.

cette puissance au baptême, non point en tant qu'il éveille la foi pour nous faire obtenir ce bienfait divin, ce qu'elles ne disent en aucun endroit; nous devons également dire des autres sacrements, que le *Saint-Esprit nous est donné par l'imposition des mains,* ce qu'on lit au livre des Actes, ch. 8, v. 17, 18, savoir, par la confirmation, et la rémission des péchés, par la pénitence, saint Jean, chap. 20, v. 23, ou la vie éternelle, par l'eucharistie, ibid., chap. 6, v. 55 et suiv. On ne peut rien dire de plus en faveur de notre cause.

C'est pourquoi les saints Pères ont constamment soutenu que les sacrements avaient une vertu propre et intrinsèque, et qu'ils produisaient la grâce par eux-mêmes, quand le sujet n'y met plus d'obstacle. Ecoutons seulement un ou deux des auteurs grecs et latins. Saint Basile, 13e homélie, affirme que l'âme est renouvelée par le baptême; et un peu plus bas : « Le » baptême est donc la mort du péché, la régénération de » l'âme et la grâce de l'adoption (1). Il faut encore citer saint Grégoire de Nysse, qui, dans son sermon du *Baptême de Jésus-Christ,* ne l'appelle pas seulement *l'expiation des péchés, la rémission des fautes, la cause de la rénovation et de la régénération,* mais qui ajoute encore : « L'eau n'étant que de » l'eau, la grâce d'en haut bénissant en elle celui qui la reçoit » dans son âme, renouvelle la génération de l'homme. Que si » cela ne suffit pas pour exclure le doute et opérer la con- » viction, et qu'on fasse encore de nouvelles questions, et » qu'on me demande de quelle manière l'eau régénère, je » répondrai avec justesse : Démontrez-moi le mode de la » génération charnelle, et je vous ferai voir la puissance de » la génération spirituelle (2). » Cyrille de Jérusalem, dans sa catéchèse 3, engage les catéchumènes *à faire attention à la grâce du Saint-Esprit, qui leur est donnée en même temps que l'eau* (3). Les Pères latins parlent comme les Pères grecs. En effet, Tertullien dit dans son Traité de la résurrection de la chair : « On lave la chair afin que l'âme soit purifiée. La » chair est ointe de l'huile sainte afin que l'âme soit consacrée. » La chair est couverte par l'imposition des mains, pour que

(1) Voy. le texte grec.

(2) Voy. le texte grec. Edit. Paris, 1615, t. II, p. 803.

(3) Voy. le texte grec. Edit. Maur, n. 3. On trouve dans cette catéchèse plusieurs autres passages dans ce sens.

» l'âme reçoive les lumières du Saint-Esprit. On nourrit la » chair du corps et du sang de Jésus-Christ, *afin que l'âme » soit rassasiée de Dieu* (1). » Saint Augustin, traité 80, *in Joan.* : « D'où vient à l'eau, se demande-t-il, une si grande » vertu, qu'elle purifie le cœur en touchant seulement le » corps (n. 3)? » Enfin saint Léon, martyr, 4e sermon sur la Naissance du Sauveur : « L'eau du baptême est à tout baptisé » ce que fut au sein de la bienheureuse vierge Marie, le même » Saint-Esprit qui féconda la sainte Mère de Dieu, remplis- » sant les fonts du baptême ; tellement que le péché, qu'effaça » ici la conception divine, est effacé là par l'ablution mystique » (chap. 3, édit. Beller.). » Ces textes nous paraissent suffisants, car ils sont tellement clairs, que Calvin ne peut leur échapper qu'en disant que « ces écrits des Pères étaient exa- » gérés, et que ce n'était que de belles hyperboles (2). » Rien n'est moins vrai que cette assertion mensongère, qui n'est qu'un subterfuge ordinaire de l'hérésie.

Quant au consentement universel et non interrompu de l'Eglise, outre les paroles du concile de Nicée et de Constantinople, *Je crois à un seul baptême pour la rémission des péchés*, on le prouve par le baptême des enfants, qui fut toujours regardé comme valide, bien qu'il ne puisse pas exciter la foi chez les enfants. Ce fait et la pratique constante de l'Eglise ont toujours fait le tourment des novateurs, qui n'ont jamais pu en diminuer la force probante, puisque ce sont deux témoignages clairs et irréfragables de la vérite de la doctrine catholique.

En effet, si ce que nous venons de dire démontre que la vertu des sacrements de la nouvelle loi est telle qu'elle contient la grâce et la confère (*ex opere operato*) à ceux qui sont bien disposés, il s'ensuit de là 1. que ces sacrements diffèrent quant à leur efficacité et essentiellement de ceux de la loi ancienne,

(1) Chap. 8, que Rigault a annoté ainsi : « Il a examiné ce passage avec soin, et il a énoncé formellement le baptême, l'onction, le signe de croix, l'imposition des mains (la confirmation), l'eucharistie. Voy. Pamelius, *in h. l.*

(2) Institut., liv. IV, chap. 14, § 26. Voici en entier ce qu'il dit : « Les » éloges immodérés donnés par les Pères à nos signes, et appliqués aux » sacrements, ont trompé ces malheureux sophistes (les catholiques). Par » exemple, ce passage de saint Augustin : « Que les sacrements de l'ancienne » loi promettaient seulement le Sauveur, tandis que les nôtres donnent le » salut. » N'ayant point remarqué que ces manières de parler étaient figura- » tives, ils admirent leurs dogmes figuratifs comme des vérités réelles. »

et non pas par le rite seulement, ainsi que le voudraient les novateurs. C'est donc avec raison que le concile de Trente a dit, can. 2 : « Que celui qui soutiendra que les sacrements de » la nouvelle loi ne diffèrent de ceux de l'ancienne que par les » cérémonies et le rite extérieur, soit anathème (1). » Il s'ensuit 2. que la formule des sacrements n'est pas seulement énonciative, mais consécratoire, ainsi que le prétendent nos adversaires, conséquemment à leur système sur la foi, qui est seulement excitée et alimentée par les sacrements. 3. Il s'ensuit encore que tous les sacrements de la nouvelle loi ne sont pas égaux entre eux et qu'ils ne sont pas inutiles au salut, ainsi que les hérétiques le déduisent de leur même principe, comme le concile de Trente l'a défini contradictoirement en ces termes, canon 3 : « Celui qui dirait que ces sept sacrements sont telle» ment égaux entre eux, qu'il n'y a rien qui rend l'un plus » auguste que l'autre, qu'il soit anathème; » et can. 4 : « Si » quelqu'un nie que les sacrements de la nouvelle loi soient » inutiles au salut, et que l'on puisse sans les recevoir, ou au » moins sans le vœu des sacrements, obtenir de Dieu la grâce » de la justification par le moyen seul de la foi, bien que tous » ne soient pas nécessaires à tout le monde, qu'il soit ana» thème. » En effet, toutes les conséquences de leur principe sont condamnées par le concile de Trente; si on renverse le principe, toutes les conséquences croulent, sans qu'il soit besoin de les réfuter l'une après l'autre.

Objections.

I. *Obj.* 1. Les saintes Ecritures attribuent à la foi seule la puissance de justifier, mais non au baptême, pas plus qu'aux autres sacrements. Saint Cyprien s'exprime ainsi au c. 15, v. 9, des Actes des apôtres : « Dieu n'a mis aucune différence entre » eux (les Gentils) et nous, en purifiant leur cœur par la foi. » Et dans sa I épître, chap. 1, v. 23 : « Ayant été régénérés..... » par la parole de Dieu, qui vit et subsiste éternellement..... » Et c'est cette parole qui vous a été annoncée par l'Evan» gile. » Et encore dans la même épître, chap. 3, v. 21 : « Le » baptême, dit-il, non celui qui consiste à purifier la chair de » ses souillures, mais celui qui, engageant la conscience à se

(1) Quant au sens de ce canon, voyez ce que nous disons aux notes du dernier chapitre.

» conserver pure pour Dieu, vous sauve par la résurrection » de Jésus-Christ. » C'est ce qui a fait dire à saint Jacques, au chap. 1, v. 18 : « Il nous a engendrés par la parole de » vérité. » Saint Paul est du même sentiment que les autres apôtres, lui qui a écrit non-seulement dans son épître aux Hébreux, chap. 10, v. 38, mais encore dans toutes les autres : « Le juste vit de la foi. » Dans celle aux Romains, chap. 10, il attribue le salut et la justice à la parole de la foi, qui est annoncée ; dans celle aux Ephésiens, chap. 5, v. 26, il attribue la purification de la vertu, qui est inhérente au baptême, *à la parole de vie,* c'est-à-dire à la parole de la doctrine, comme l'explique saint Jérôme; 2. les catholiques ne peuvent pas le nier, s'ils sont conséquents avec eux-mêmes, puisqu'ils admettent que Dieu seul est l'auteur de la grâce, et que 3. l'effet des sacrements dépend des dispositions de ceux qui les reçoivent. Donc :

Rép. à la première obj. Il faut distinguer : Les saintes Ecritures attribuent à la foi seule la justification comme disposition première, d'où dépendent toutes les autres et la justification elle-même, *je l'accorde,* comme cause formelle et efficiente de la justification, *je le nie.* En effet, la foi, d'après le concile de Trente, « est le principe du salut de l'homme et la » source de toute justification, sans lequel il est impossible de » plaire à Dieu et de parvenir à l'héritage de ses enfants (1). » On voit par là comment on peut répondre à tous les textes qu'on peut citer à l'encontre de notre proposition et aux objections qu'on peut élever contre elle; car si la prédication de la parole de Dieu n'eût point trouvé d'esprit docile, et si ceux auxquels elle était portée, résistant à la grâce divine qui accompagne la prédication de l'Evangile eussent refusé d'ouvrir leur cœur à l'impression de la grâce divine qui l'accompagne toujours, ils n'auraient pu ni être baptisés ni obtenir le salut. Ce n'est donc qu'à la foi, en tant que disposition indispensable au baptême, ainsi qu'aux autres sacrements, qu'ont trait les paroles apostoliques que nous avons citées (2).

(1) Sess. VI, chap. 8.

(2) Ce qui fait l'erreur de nos adversaires, c'est qu'ils confondent la condition indispensable pour que les adultes reçoivent les fruits des sacrements avec la cause formelle de ces fruits. Cette condition consiste dans les dispositions requises, dont la première est la foi, de laquelle toutes les autres

Rép. à la deuxième obj. Je distingue : Les catholiques admettent que Dieu est l'auteur de la grâce et sa cause efficiente, et qu'il la confère à l'aide des sacrements, comme cause instrumentale et secondaire, *je l'accorde,* mais par exclusion des sacrements, *je le nie.* Car Dieu communique la grâce et la sanctification au moyen des sacrements, comme à l'aide de signes pratiques ou d'instruments.

Rép. à la troisième obj. Je distingue : D'après la doctrine catholique, l'effet des sacrements dépend des dispositions de ceux qui les reçoivent, comme de conditions nécessaires à toute chose créée, pour qu'elle ait sa puissance d'action, *je l'accorde,* mais comme dépendant des dispositions du sujet comme source de l'efficacité de la cause, *je le nie.* Il n'y a rien de plus actif que le feu, et cependant, si vous ne lui donnez pas d'aliment, il ne pourra pas développer son activité; on ne dira pas néanmoins que le bois, ou tout ce qui peut être un aliment pour le feu, lui donnent la faculté de brûler (1).

I. *Inst.* Dans son traité 80, sur saint Jean, n. 3, saint Augustin expose les textes que l'on tire de l'Ecriture sainte, de façon à leur faire signifier que les sacrements tirent de la foi seule leur vertu de justification. Sur ce texte de Notre-Seigneur, en saint Jean, chap. 15 : « Vous êtes pure, à cause » de la parole que je vous ai dite, » le saint docteur écrit : « Pourquoi ne dit-il pas : *Vous êtes sanctifiés par le baptême, qui vous a purifiés,* mais *par la parole que je vous ai dite,* si ce n'est que parce que la parole ne purifie qu'avec » l'eau? Retranchez la parole, l'eau n'est plus que de l'eau; » unissez la parole à l'élément, et vous faites un sacrement » qui est comme une parole visible..... D'où vient cette puissance de l'eau qui sanctifie le cœur quand elle est répandue » sur le corps, sinon de la parole, non parce qu'elle est proférée, mais parce qu'elle est crue? Car, dans cette parole, » autre chose est le son qui s'évanouit, autre chose la vertu » immanente. C'est là la parole de foi que nous vous annonçons, dit l'Apôtre, que si vous confessez de bouche que » Jésus est le Sauveur, et que si vous croyez dans le cœur que » Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, vous serez sauvé. »

tirent leur source et dépendent absolument. Toute difficulté disparaît, et les textes de l'Evangile deviennent clairs, si on supprime cette ambiguïté d'expressions.

(1) Voy. Bellarmin, Traité des sacrements, liv. II, chap. 9.

En effet, on croit dans le cœur pour la justification, et on confesse de bouche pour le salut. C'est ainsi qu'on lit aux Actes des apôtres : « Purifiant leurs cœurs par la foi; » et saint Pierre, dans son épître : « C'est ainsi, dit-il, que le baptême » vous sauve, et non la purification, des souillures de la chair, » mais le témoignage d'une bonne conscience. » *C'est là la parole de foi que nous vous annonçons,* laquelle, sans aucun doute, donne au baptême sa vertu sanctifiante et purificative. Car le Christ, vigne avec nous et laboureur avec son Père, a aimé l'Eglise et s'est sacrifié pour elle. Voyez l'Apôtre et lisez ce qu'il ajoute : « Afin de la sanctifier, dit-il, en la purifiant » par le baptême de l'eau, dans la parole. » La sanctification ne serait donc point attribuée à l'effusion d'un élément, si on n'y ajoutait *dans la parole.* Ainsi donc, selon saint Augustin, les paroles de l'Ecriture sainte doivent s'entendre de la justification par la foi seulement; donc les paroles sacramentelles ne sont pas consécratoires, mais seulement énonciatives et faites pour exciter la foi.

Réponse. Je distingue l'antécédent. Les sacrements tirent leurs effets de la foi, chez les adultes, comme d'une disposition ou d'une condition *sans laquelle* ils n'ont aucune valeur justificative, *je l'accorde,* mais comme cause formelle de la justification, *je le nie.* La proposition de saint Augustin n'a pas d'autre sens que de démontrer la nécessité de la foi chez les adultes qui reçoivent le baptême. Mais il enseigne que la foi de l'Eglise, par l'autorité de laquelle ils sont baptisés, suffit aux enfants; ce que nous démontrerons un peu plus loin.

Afin de mieux comprendre le sens du passage de saint Augustin, nous allons l'examiner phrase par phrase, pour faciliter les réponses aux objections que nos adversaires prétendent en tirer.

Le saint docteur cite ces paroles de Notre-Seigneur : « Vous » avez été purifiés par la parole que je vous ai annoncée, » pour démontrer que si les adultes n'ont pas la foi en la parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ avant de recevoir, ou du moins au moment où ils reçoivent le baptême, son effet est nul pour eux; ce qui est prouvé par les paroles par lesquelles le Sauveur institua ce sacrement; ce que fait voir évidemment le texte de saint Jean, chap. 3, où le Sauveur s'adresse en ces termes à Nicodème : « Celui qui ne renaît pas, etc., » et de celui de saint Matthieu, dernier chap. de son évangile, où il

promulgua ensuite la nécessité du baptême, en disant à ses apôtres : « Enseignez toutes les nations, et baptisez-les au nom » du Père, etc. »

Or, il ajoute : « Retranchez la parole, et l'eau n'est plus » que de l'eau ; unissez la parole à l'élément, et vous faites un » sacrement, » c'est-à-dire, en ajoutant la formule prescrite par Notre-Seigneur pour la collation du baptême, on fait un sacrement. Il est bien évident que cette parole que l'on joint à l'élément, dans la pensée de saint Augustin, est la formule du baptême : *Je te baptise,* etc.; c'est ce qu'explique le saint docteur au troisième livre de son Traité du baptême, contre les donatistes, chap. 15 et autres (1). Il n'y a aucune raison qui puisse faire soutenir qu'un enseignement ou la prédication de la doctrine de l'Evangile est la parole qui s'unit à l'élément, 1. parce que la prédication précède le baptême et ne lui est point concomitante ; 2. parce qu'on s'en abstient dans le baptême des enfants ; 3. parce qu'en supprimant la parole de la prédication, l'eau du baptême donnée *au nom du Père,* etc., n'est pas purement de l'eau, mais une eau sainte et sacramentelle, comme le fait parfaitement remarquer Bellarmin (2) ; 4. enfin parce que, sans cela, la prédication des hérétiques, où ils blasphèment contre la doctrine de Jésus-Christ, serait une parole, laquelle unie à l'élément constituerait un sacrement ; ce qui est une absurdité.

Mais afin qu'il ne vînt à l'idée de personne que les paroles du baptême sanctifiaient par elles-mêmes, indépendamment de toute foi chez les sujets, saint Augustin ajoute : « D'où » vient à l'eau une vertu si efficace, qu'en touchant le corps » elle purifie la conscience, si ce n'est au moyen de la parole, » non point parce qu'elle est proférée, mais parce qu'elle est » crue ? » Comme s'il disait : N'allez point croire, cependant, que les paroles que prononcent les ministres de l'Eglise, dans l'administration du baptême, suffisent pour la purification de la conscience. Car si celui qui reçoit le baptême ne croit point en Jésus-Christ, selon la prédication des paroles de la foi par les apôtres, et s'il ne croit d'une ferme foi le son des paroles matérielles employées pour la consécration de l'eau ne ren-

(1) N. 20, où il écrit : « Pourquoi, si par ces paroles de l'Evangile : *Au nom » du Père,* etc., Marcion consacrait le baptême, c'est que le sacrement était » complété par elles. » Voy. aussi le même, chap. 14.

(2) Liv. I, des Sacrements, c. 20, n. 3.

ferment pas une vertu céleste (*Car il y a dans la parole et un son qui s'évanouit et une vertu immanente,* ainsi qu'il le dit encore), il ne reçoit pas l'effet de la purification spirituelle. La purification de l'âme vient donc de la foi que nous avons par la parole de Dieu.

Si on objecte le baptême des enfants, la foi de l'Eglise suffit pour eux, étant baptisés par son autorité. « Cette parole de foi, » dit-il, a tant de prix dans l'Eglise, que par cette foi (ou, » comme d'autres l'entendent (1), *par cette parole*) croyante, » offrante, bénissante, mouillant tant soit peu l'enfant, elle le » purifie. » Nos adversaires passent sous silence tout ce texte. Après ces préliminaires, nous allons répondre syllogistiquement et en forme aux objections que les adversaires prétendent tirer de là.

D'abord, disent-ils, saint Augustin, loc. cit., affirme qu'il entend dire cette même parole du Sauveur de ce texte : « Vous » êtes purifiés à cause de la parole, etc. » Or, ces mots expriment la parole de l'Evangile ; car tel est le sens des paroles de Notre-Seigneur : « Or, vous êtes purs, parce que vous » avez cru à ma parole. » Donc, 2. saint Augustin dit de cette parole qui purifie, non parce qu'elle est proférée, mais parce qu'elle est crue : « C'est là la parole de foi que nous vous » annonçons, » dit l'Apôtre, etc. Or, la parole de foi prêchée par les apôtres était les enseignements de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou la prédication de l'Evangile. Donc saint Augustin n'entend point par là quelques paroles en particulier qui soient la forme des sacrements.

Je réponds d'abord à la première objection, que je distingue la mineure. Saint Augustin entend dire la parole de l'Evangile, si elle renferme la formule établie par Notre-Seigneur Jésus-Christ et l'efficacité des sacrements, *je l'accorde,* sinon, *je le nie.*

(1) Dans l'édition des Traités de Louvain, Anvers, 1576, on lit *per ipsam* (par la foi). Les Bénédictins lisent par le verbe. L'une et l'autre version exprime la même idée. Il faut remarquer cependant que la foi que saint Augustin exige ici du ministre du baptême, consiste seulement dans la persuasion que la cérémonie qu'il a l'intention d'accomplir, en qualité de ministre de l'Eglise, est regardée comme sainte par l'Eglise catholique, au nom et en l'autorité de laquelle il agit, et divinement instituée ; car autrement, si, ni les parents ni les ministres ne le croyaient pas, personne ne présenterait l'enfant au baptême, et personne ne le lui donnerait ; mais il exige seulement, ainsi que nous l'avons fait observer, qu'on l'administre dans l'intention de faire ce que fait l'Eglise.

Pour la deuxième objection, je distingue la majeure. La parole qui purifie parce qu'elle est crue, est appelée par saint Augustin parole de foi prêchée par les apôtres, *à raison de son objet* et parce qu'elle fait partie des paroles du Sauveur, auxquelles doivent adhérer par la foi ceux qui reçoivent le baptême, *je l'accorde,* autrement, *je le nie.* Ainsi croulent toutes les autres objections des adversaires (1).

II. *Inst.* 1. Saint Augustin, livre XV du Traité de la Trinité, ch. 26, n. 46, nie que les apôtres aient jamais donné le Saint-Esprit, quand même ils auraient administré les sacrements. 2. Que les enfants, bien qu'ils ne croient pas par euxmêmes, croient par la foi de l'Eglise, ainsi que l'affirme encore le saint docteur au livre VI de son Traité contre Julien. 3. C'est pour cela que l'Apôtre ne met aucune différence entre les sacrements de l'ancienne loi et ceux de la nouvelle. Il dit en effet, dans sa première épître aux Corinthiens, chap. 1 et suiv. : « Nos pères ont eu la même nourriture spirituelle que » nous. » Or, comme il établit ici une comparaison entre les crimes des Juifs et ceux des chrétiens, dont la nourriture spirituelle ne les mit point à l'abri des coups de la justice divine, il était obligé de faire voir qu'il n'y avait aucune distinction entre eux et nous, à cause des avantages dont il ne voulait pas que nous tirassions une vaine gloire. Donc saint Paul les égale à nous par rapport aux sacrements (2). 4. C'est ce que reconnaît parfaitement saint Augustin dans le premier livre de son Traité contre Julien, où il dit que les sacrements de l'ancienne loi sont égaux en valeur à ceux de la nouvelle alliance. 5. Les autres Pères ne diffèrent point de sentiment, puisqu'ils appellent les sacrements des *signes,* des *marques,* des *symboles,* des *gages,* etc., de la grâce donnée par la foi. Donc :

Je réponds à la première objection. Je distingue : Saint Augustin dit que les apôtres n'ont point donné le Saint-Esprit par leur propre vertu, ainsi que le donnent le Père et le Fils, *je l'accorde;* mais qu'ils ne l'aient point donné en tant que cause ministérielle, *je le nie.* Le texte démontre quelle est la pensée de saint Augustin (3).

(1) Voy. touchant ce texte de saint Augustin, Bellarm., loc. cit., et Charles Duplessis d'Argentré, dans son petit Traité sur l'opinion de saint Augustin sur la parole de foi, dans l'ouvrage que nous avons rapporté, pag. 205 et suiv.

(2) Calvin parle de la même manière, Institution, liv. IV, ch. 14, § 23.

(3) Voici tout ce passage : « Comment n'est-il point Dieu, celui qui donne

A la deuxième objection, je dis que les enfants croient assez pour être baptisés, mais non pour être justifiés par la foi sans le baptême. Car, pour les enfants, d'après le même saint docteur, « être baptisé, c'est croire, et n'être pas baptisé, c'est ne » pas croire (1). »

Je nie la troisième, et je distingue quant à la preuve. Si l'Apôtre a ici argumenté *a pari, je l'accorde;* s'il a argumenté de la mineure à la majeure, *je le nie.* Car le texte de l'Apôtre revient à cela, que si ceux qui ont mal usé des signes et des figures ont péri, à combien plus forte raison périront ceux qui abusent de la chose figurée? Et l'Apôtre ajoute ensuite, en effet : « Tout leur arrivait en figures (2). »

Pour la quatrième objection, je distingue : Quant à la signification, *je l'accorde;* quant à la chose signifiée, *je le nie.* C'est pourquoi il écrit dans son commentaire sur le Ps. 73, n. 2 : « Les sacrements de la nouvelle loi donnent le salut, ceux de » l'ancienne promettaient le Sauveur. »

A la cinquième, je distingue : Les Pères ont appelé les sacrements des *signes* pratiques, *je l'accorde;* des *signes* spéculatifs, *je le nie.* Ils les ont encore appelés des *marques,* des *symboles,* des *gages,* etc., *je distingue;* de la grâce acquise ou à obtenir par ces sacrements, *je l'accorde,* de la grâce que devait donner la foi, *je le nie.*

III. *Inst.* 1. Cette formule (*ex opere operato*) est barbare et contraire aux lois de la grammaire (3). Elle est d'autant moins

» le Saint-Esprit? Bien mieux, quel grand Dieu que celui qui donne Dieu? En » effet, jamais ses disciples n'ont donné le Saint-Esprit. Ils priaient pour qu'il » descendît sur ceux à qui ils imposaient les mains, mais ils ne le donnaient » pas par eux-mêmes. L'Eglise conserve encore cette cérémonie. » Le saint docteur parle évidemment de la confirmation, ce que prouve l'imposition des mains. Et il conclut que Jésus-Christ est Dieu, de ce qu'il a envoyé ou donné le Saint-Esprit le jour de la Pentecôte.

(1) Liv. I, de la Rémission des péchés, ch. 27, n. 40 : « Qui ne sait, dit-il, » que pour les enfants, être baptisé, c'est croire, et n'être pas baptisé, c'est » ne pas croire. » Voy. Bellarmin, dans son traité que nous avons cité plus haut, liv. I, chap. 20, n. 23 et suiv., où il explique, avec clarté, dans quel sens on doit entendre ce que l'on a l'habitude de dire, qu'il faut qu'un enfant soit baptisé dans la foi de l'Eglise ou de ses parents, non qu'on exige une foi actuelle, sans laquelle le baptême serait nul, mais une foi de fait, sans laquelle il n'y aurait plus de fidèles qui seraient portés, par un mouvement de foi, à administrer le baptême aux enfants.

(2) Voy. Bernard. de Pecquigny, *in h. l.*

(3) Calvin parle ainsi dans l'Antidote du concile de Trente, sess. VII. Kemnitz ajoute dans la II part. de ses Examens, que le concile, en proférant cette

applicable aux sacrements, qu'elle exclut de celui qui les reçoit toute disposition et toute espèce de pieux sentiments. Donc :

Je réponds à la première objection. Je distingue : Elle est un obstacle insurmontable aux subterfuges des hérétiques, *je l'accorde,* en soi, *je passe.* « Une clef d'or ou d'argent » (comme le disait en pareil cas Vincent Lupoti (1), qui ne » peut ouvrir, est un objet inutile; mieux vaut celle de fer ou » de bois qui peut ouvrir et fermer. » Puisque cette formule est exacte comme expression de foi, peu importe qu'elle soit tournée avec élégance (2).

Je nie la deuxième objection, parce qu'elle n'est qu'un odieux mensonge réfuté par les Pères du concile de Trente, session VI, sur la justification et autre part, et que combattent pour nous les savants protestants, tels que Fabricius (3), Grotius (4), Leibnitz et autres. Il nous suffira de rapporter ici les paroles de Leibnitz : « Pendant l'administration des sacre- » ments, il faut, dit-il, que l'âme du sujet soit bien disposée, » afin que la grâce qu'il y reçoit ne trouve point d'obstacle à

parole, a faussé la formule que l'Apôtre ordonne de conserver religieusement, dans sa II épître à Timothée, c. 1, v. 15, parce qu'il est contraire aux règles grammaticales de mettre au passif le mot *operatum.* Voilà les misères auxquelles ils s'attachent!

(1) Tome III du Traité du droit ecclésiastique, chap. 1, § 3.

(2) Voy. Bellarmin, Traité des sacrements, liv. II, ch. 1, n. 9, où il dit que, dans l'épître aux Hébreux, c. 13, v. 16, il est contre les règles de la grammaire de prendre au passif le mot *promeretur :* « *Talibus enim hostiis* promeretur » *Deus;* » et que saint Augustin a mieux aimé dire *ossum ossi,* qu'*os ossis,* afin de mieux faire comprendre sa pensée, disant, « qu'il vaut mieux être repris » par les grammairiens, que de n'être pas compris par le peuple (Comment. » du Ps. 138). » Il est étonnant qu'Oberthür, dans son *Idée biblique de l'Eglise de Dieu,* Salzbach, 1822, part. I, où il traite des sacrements, ne dise nulle part que les sacrements donnent la grâce *ex opere operato.* Mais il est vrai que cet auteur a des passages qui sentent plus la réforme que la vraie foi.

(3) J. Fabricius, dans la Considération sur les controverses qui ont lieu entre les évangélistes, les catholiques romains et les réformés, Helmstadt, 1750, dans l'article de l'efficacité des sacrements de la nouvelle loi *ex opere operato,* après avoir cité l'accusation de la confession d'Augsbourg, art. 13 de Kemnitz et de Gerhard, « que le pontifical affirme que les sacrements sont valides et » efficaces, indépendamment de tout bon mouvement de celui qui les reçoit, » et même sans la foi, » cite plusieurs auteurs protestants qui lavent les catholiques de cette accusation, entre autres Kemnitz lui-même, qui dit que ce n'est que l'opinion d'un petit nombre de scholastiques, tels que Callixte, Fabricius, Dannahaver, Carpzovius, Forbez; et il finit par avouer, après l'explication de Bellarmin et d'Alphonse, qu'on peut admettre cette formule, et qu'il n'y a plus lieu à controverse.

(4) Notes sur la consultation de Cassandre, art. 13.

» son effusion; et ainsi faut-il l'action de celui qui reçoit les
» sacrements (c'est-à-dire les dispositions nécessaires), et pour
» parler comme l'école, *operis operati* (1). »

PROPOSITION II.

Les trois sacrements du baptême, de l'ordre, de la confirmation imprimen dans l'âme un caractère, c'est-à-dire un signe spirituel, ineffaçable, qui empêche qu'ils ne puissent être reçus plusieurs fois.

Cette proposition est de foi, ainsi que le définit le concile de Trente, au canon 9 : « Si quelqu'un soutient, dit-il, que les
» trois sacrements du baptême, de l'ordre et de la confir-
» mation n'impriment point dans l'âme un caractère, c'est-à-
» dire un signe spirituel qui empêche qu'on puisse les rece-
» voir plus d'une fois, qu'il soit anathème. »

Bien que cette vérité soit assez clairement exprimée dans les saintes Ecritures, elle tire cependant sa force principale du consentement et de la constante tradition de l'Eglise.

Et d'abord elle est contenue dans les saintes Ecritures; en effet, l'Apôtre dit dans la II épître aux Corinthiens, chap. 1, v. 22 : « Dieu, qui nous a oints de son onction, qui nous a
» marqués de son sceau, et qui, pour arrhes, nous a donné le
» Saint-Esprit dans nos cœurs; » ou bien, d'après le texte grec . « Qui nous a oints, et en nous marquant de son sceau,
» nous a donné pour arrhes, etc.; » et aux Ephésiens, ch. 1, v. 13 : « Après avoir cru à la parole de vérité, vous avez été
» scellés du sceau de l'Esprit-Saint, qui avait été promis. » Et encore au chap. 4, v. 30 de la même épître, où il exhorte les Ephésiens à ne point contrister le Saint-Esprit : « Donc vous
» avez été marqués, dit-il, comme d'un sceau pour le jour de
» la rédemption. » L'apôtre saint Paul, mettant par ces expressions un différence entre l'onction et le caractère, et affirmant aux fidèles qu'après avoir entendu la parole de vérité et y avoir cru, qu'ils ont été *marqués d'un sceau*, exprime clairement le caractère du baptême et de la confirmation (2).

(1) Système de théologie, p. 212 et suiv.

(2) Ce qui en est la confirmation, c'est que tous les Pères qui ont parlé du caractère, citent les paroles de l'Apôtre pour l'établir.

Enfin cette vérité trouve, dans la tradition non interrompue, une base inébranlable. Trombelli a recueilli les témoignages des Pères relatifs à cette proposition (1). On trouve des Pères qui disent que le baptême imprime un *caractère sacré indélébile,* comme saint Chysostôme (2), saint Cyrille de Jérusalem (3), saint Basile (4), saint Epiphane (5), saint Grégoire de Nazianze (6). Ils en citent des exemples dans la marque du sang que les Hébreux faisaient aux portes de leurs maisons, dans la captivité en Egypte, dans la circoncision, qui séparait la race d'Abraham des autres peuples, et enfin dans l'impression que l'on gravait sur les soldats. D'autres l'appellent un *signe spirituel,* comme saint Ambroise (7); enfin il y en a, par exemple saint Augustin, qui appellent la foi un caractère, et particulièrement dans son sixième commentaire de saint Jean, chap. 6, n. 16, où il dit : « Retenez ce que vous avez » appris; on ne l'altère pas, on le confesse; c'est le caractère

(1) Tome V, du Baptême, dissert. 16, III part., quest. 3, ch. 1, et tome I, de la Confirmation, dissert. 4, sect. 2, ch. 1.

(2) Deuxième homélie sur l'épît. aux Ephés., n. 2, où il dit : « Les Israélites » reçurent aussi un signe, mais par la circoncision, comme de vils animaux. » Nous avons été marqués d'un signe, nous aussi, mais comme des enfants » d'adoption, par l'Esprit. » Il dit la même chose dans la troisième homélie sur l'épître aux Corinthiens.

(3) Troisième catéchèse, n. 3 : « Le Saint-Esprit, dit-il, marquera vos » âmes de son sceau, en présence de l'innombrable armée des esprits an- » géliques. » Voyez les notes de Touttée sur ce passage, et dans beaucoup d'autres qu'il rapporte, où il démontre que le saint docteur parle du caractère proprement dit, et il le prouve par la doctrine des autres Pères.

(4) Troisième homélie sur le Baptême, n. 5. Il l'appelle « un sceau que tous » les efforts sont impuissants à rompre. » Voy. encore le n. 4.

(5) Hérés. V, éd. Pétau, n. 6 : « La circoncision du corps était commandée... » jusqu'à ce que vint la grande circoncision, c'est-à-dire le baptême, par le- » quel nous sommes marqués au nom de Dieu. »

(6) Quarantième sermon, n. 4. On peut ajouter après lui saint Grégoire de Nysse, tome II, sermon sur la Pénitence, page 168.

(7) Liv. I, sur le Saint-Esprit, ch. 6, n. 78 et 79. Dans le dernier numéro, il dit ces remarquables paroles en faveur de notre thèse : « Dieu nous a donc » marqués de son Esprit. Nous sommes marqués du Saint-Esprit, afin que nous » devenions capables de conserver son image et sa splendeur et retenir sa » grâce, ce qui est toujours un signe spirituel. Car, malgré que nous ne soyons » marqués qu'en figure dans le corps, nous le sommes en vérité dans le cœur, » afin que le Saint-Esprit grave en nous la copie de l'image céleste. » Ce passage réfute l'erreur de Bingham, qui prétend, au quatrième volume des Origines ecclésiastiques, liv. XI, ch. 1, § 7, que par le mot de caractère, on n'a jamais entendu une qualité intérieure ou un don spirituel distinct du baptême et imprimé dans l'âme.

» de mon roi, je ne le profanerai pas; je corrige le déserteur » de la foi, je ne change point le caractère (1). »

Enfin, tout le monde a toujours pensé que les pécheurs auxquels étaient administrés ces sacrements recevaient un caractère, puisque c'est une grâce gratuite; c'est ce qui fait dire à saint Augustin qu'elle est ineffaçable même chez les apostats et les schismatiques. « Mais ce qui fait leur condam- » nation fait aussi leur gloire. » Aussi ces trois sacrements n'ont-ils jamais pu et ne peuvent pas encore être donnés plusieurs fois à la même personne, d'après la doctrine constante de l'Eglise, ce que les donatistes eux-mêmes ne nient pas (2).

Objections.

I. *Objection.* On ne peut rien conclure de l'Ecriture sainte, touchant la doctrine du caractère, parce que les textes sur lesquels on s'appuie peuvent être expliqués dans un sens tout différent, c'est-à-dire de la grâce que le Saint-Esprit répand intérieurement dans les âmes. 2. Parce que les Pères n'ont point connu cette doctrine; et ceux qui ont parlé du caractère, ou entendent par ce mot un signe visible, ou l'administration même du sacrement, ou la profession de foi, par exemple, saint Augustin, qui, dans son sermon aux fidèles de l'église de Césarée, dit : « Je veux parler de la foi au nom du Père, du » Fils et du Saint-Esprit. C'est là le *caractère* de mon souve- » rain roi. Il recommanda à ses soldats, ou plutôt à ses frères » d'armes, d'imprimer ce caractère à ceux qu'ils rassem- » blaient sous ses drapeaux, en disant : *Allez, baptisez toutes* » *les nations, au nom,* etc. (n. 2). » Donc, d'après ce saint docteur, le baptême lui-même donné au nom de la sainte Trinité, est un caractère; à quoi bon chercher un autre témoignage? Saint Augustin, continuant encore, dit au même endroit : « Quand il se sépara de l'Eglise, si Donat avait donné le bap-

(1) Voyez encore plusieurs autres passages du même docteur, dans Trombelli, du Baptême, loc. cit. Voyez encore J. Morin, Traité des ordinations, II part., sect. 3, c. 2, §§ 1 et suiv.

(2) Car les donatistes, de même que saint Cyprien et quelques autres, qui soutenaient qu'il fallait rebaptiser ceux qui avaient reçu le baptême de la main des hérétiques ou des pécheurs, ne disaient pas que c'était parce qu'ils pensaient que le baptême donné selon les règles pût être effacé, mais parce que, administré par de telles mains, il était radicalement nul et de nul effet. Leur erreur était donc toute différente de celle des rebaptisants.

» tême en son nom, il eût imprimé à ses sectateurs le caractère » d'un apostat; et si je parvenais à les ramener au giron de » l'Eglise, toutes les fois que je trouverais le caractère de » l'apostat, je le détruirais, je l'effacerais, je l'abolirais, je le » rejetterais, je le désapprouverais, je le renierais, je l'ana- » thématiserais, je le condamnerais. » Or, ce que l'on peut détruire, effacer ou abolir est extérieur et visible; donc en est-il ainsi du caractère, d'après saint Augustin. 3. Si on veut soumettre la question à l'opinion des scholastiques, la nouveauté de la doctrine sera encore plus manifeste. En effet, les uns n'ont pas parlé du tout du caractère, par exemple, saint Bonaventure, le Maître des Sentences; d'autres, comme Durand, ont dit que ce n'était qu'un *être de raison;* quelques-uns ont prétendu qu'on ne pouvait démontrer l'existence du caractère par l'Ecriture sainte et les Pères; ainsi Scot, qui avoue qu'il ne l'admet que sur la foi de l'Eglise, et encore comme une doctrine récente, ajoute Cajetan. 4. Et à bon droit, puisque c'est Innocent III qui, le premier, l'a introduite dans l'Eglise. 5. Et c'est aussi à cause de cela que plusieurs théologiens du concile de Trente, au rapport du cardinal Pallavicin, voulaient qu'on décrétât l'article du caractère seulement comme très-probable, et que ce ne fut que par les efforts de Séripand qu'il fut déclaré article de foi. Donc :

Rép. à la première objection. Je distingue : On ne peut pas induire de l'Ecriture seule la vérité du caractère, *je l'accorde,* mais de l'Ecriture sainte appliquée par la tradition, *je le nie.* En effet, il n'est pas un saint Père qui, en établissant le dogme du caractère, ne s'appuie sur un ou plusieurs textes de l'Ecriture, ou qui du moins ne s'y rapporte.

Rép. à la deuxième objection. Je le nie. Les textes que nous avons cités en sont la réfutation. De plus, il est faux que les Pères aient entendu, sous le nom de caractère, un *signe visible,* comme le prouve d'abord la différence qu'ils établissent entre la circoncision de la chair et le caractère du baptême, qui s'imprime dans l'âme. 2. Parce qu'ils disent en toutes lettres que c'est un signe *invisible et spirituel.* Ce qui nous fait voir la mauvaise foi de Bingham, qui a fait cette objection (Origène, loc. cit.).

C'est pour cela que quant au texte de saint Augustin, qui appelle la collation du baptême, donné au nom de la sainte Trinité, un caractère, *je distingue,* si on prend la cause pour

l'effet, *oui*, mais *non pas* pour un caractère formel. Comme l'invocation de la sainte Trinité est la cause de l'impression d'un caractère, le saint docteur, prenant la cause pour l'effet, dit que cette invocation est le caractère de son souverain roi, mais sans vouloir dire qu'il croit que cette invocation ou la foi est le caractère lui-même. Car l'invocation n'est que temporaire, et la foi elle-même a des intermittences; mais un caractère indélébile, d'après saint Augustin, persévère même dans ceux qui se séparent de l'Eglise et perdent la vraie foi. C'est pour cela qu'il avait fait précéder le texte qu'on nous oppose de celui-ci : « Dans le soldat qui erre et déserte, le crime est le fait du déserteur; tandis que le caractère n'appartient pas au déserteur, mais bien à son roi.

Quant à l'autre objection tirée de saint Augustin, *je dist.:* C'est-à-dire que le saint docteur ne ferait aucun cas du baptême, dans l'hypothèse impossible qu'il serait donné au nom de Donat et par son autorité, *je l'accorde.* Car toutes ces expressions figurées, accumulées à dessein par le saint docteur, n'ont d'autre but que de faire voir la nullité du baptême conféré au nom et par l'autorité de Donat, puisqu'il n'appartient qu'à Dieu de donner la grâce et d'imprimer un caractère.

Je nie la troisième objection. En effet, Pierre Lombard, ou le Maître des Sentences, en disant que ces trois sacrements ne peuvent être réitérés, parce que, d'après saint Augustin, ils sont comme une espèce de consécration, remet implicitement en mémoire l'idée d'un caractère (1). Et encore implicitement, quand il parle du caractère spirituel du sacrement de l'ordre (2).

Durand seul affirme que le caractère n'a rien de réel en soi, qu'il n'est qu'un rapport de raison ou une dénomination extérieure, pour signifier que l'on a acquis une aptitude à faire ou à recevoir quelque chose (3). Il fallait bien qu'il eût foi à

(1) IV part., 7 dist., où, en traitant de la confirmation, il dit : « On ne doit » pas la réitérer, pas plus que le baptême et l'ordre. Il ne faut profaner aucun » sacrement, en réitérant ceux qui ne doivent pas l'être. Saint Augustin dé- » clare ouvertement que le baptême et l'ordre sont de ce nombre. L'un et » l'autre sont des sacrements et sont comme une espèce de consécration que » l'on reçoit quand on est baptisé, ou qu'on reçoit les ordres sacrés... Il n'est » point douteux qu'on ne doive en dire autant de la confirmation. » Voyez Estius, in-4, d. 1, §§ 20, 21.

(2) Ibid., d. 23.

(3) On trouve la même manière de voir dans Vasquez, III part., de saint Thomas, d. 134, c. 2, où il en donne la réfutation.

l'existence du caractère, pour s'enquérir ainsi de ses propriétés naturelles.

Scot, également, après avoir admis l'existence d'un caractère, ne le fait consister que dans une certaine relation réelle, que l'âme reçoit extérieurement comme fruit du sacrement (1). Ainsi, quand il dit qu'il admet l'existence du caractère par respect pour la décision de l'Eglise, il avoue par le fait que l'existence du caractère est un fait révélé, puisque l'enseignement de l'Eglise n'est autre que celui qu'elle a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des apôtres.

Cajetan tombe dans cette faute, parce qu'il avait cru faussement que l'erreur des rebaptisants venait de ce que l'Eglise n'était pas encore fixée sur la doctrine du caractère. Mais c'est là une grossière erreur. Car tout le monde alors, et les donatistes eux-mêmes reconnaissaient qu'il n'y avait qu'un seul baptême. Toute la controverse roulait donc sur la valeur du baptême conféré hors de l'Eglise, ou donné par un mauvais ministre. Aussi repoussaient-ils, comme un odieux outrage, la dénomination de rebaptisants. C'est pourquoi le pape saint Pie V fit supprimer ces paroles de l'édition faite à Rome des œuvres du savant cardinal (2).

Je nie la quatrième objection. Car Kemnitz ne se montre pas habile critique en attribuant à Innocent III la doctrine du caractère. En effet, Innocent régnait en 1215, et Pierre de Poitiers avait déjà parlé avant lui de l'impression d'un caractère indélébile, par le baptême, comme d'une chose connue de tout le monde (3). Avant lui, Gratien (4), avant Gratien

(1) Voyez Vasquez, ibid., qui fait observer en outre, c. 1, n. 20 : « Que les » preuves apportées par les scholastiques, dans le temps de Scot, étaient sans » valeur. » Pour la même raison, on doit entendre Albert M. dans le même sens, quand il dit, dans la quatrième dist., a. 6 : « Il y a peu de preuves dans » les saints Pères, qui peuvent s'appliquer au caractère, dans le sens des » disputes théologiques. »

(2) Voici les passages corrigés des anciennes éditions de Venise, de 1523 et 1567 : « Remarquez ici deux choses : la première, c'est qu'on ne dit pas » que l'Ecriture attribue aux sacrements le pouvoir d'imprimer un caractère; » mais que c'est une décision de l'Eglise; et de plus, toute récente, comme » on le voit dans les saints canons, et les anciens doutes des Pères sur la » question de savoir s'il faut réitérer le baptême, qui n'auraient pas existé si » l'Eglise avait déclaré auparavant que le baptême imprimait un caractère. »

(3) A la dist. 24, n. 4. Or, Pierre de Poitiers mourut en 1205. Voy. la préface de M. Hugues Mathoud, O. B., au cinquième livre des Sentences, Paris, 1655.

(4) De la Consécration, dissert. 4, c. 41, dont voici le texte : « Si une brebis » qui s'était égarée, et qui a reçu le caractère du Seigneur hors de l'Eglise,

Pierre Lombard, et avant les scholastiques saint Jean Damascène (1), qui avait fait un recueil de la doctrine des Pères sur ce sujet.

Pour la cinquième objection, je distingue : C'est-à-dire il y eut quelques Pères, dans les congrégations privées et dans les réunions préparatoires, qui pensèrent ainsi avant que la question fût suffisamment examinée, *je l'accorde;* mais un grand nombre et en plein concile, *je le nie.* Ce fait et un grand nombre d'autres prouvent que les Pères émirent leurs opinions en toute liberté dans les congrégations. Et la vivacité de la discussion de part et d'autre, des divers articles, démontre la sévérité de l'examen et la maturité de la discussion des divers décrets de concile. Ce qui eut lieu au concile de Trente était arrivé pour les autres; et même dans le concile de Jérusalem, tenu par les apôtres, il y eut une discussion sérieuse avant la définition de la doctrine (2).

II. *Obj.* Les raisons que l'on donne pour établir le fait du caractère prouvent évidemment sa futilité. 1. Les scholastiques soutiennent qu'ils impriment un caractère, parce qu'on ne peut pas réitérer ces trois sacrements; mais on ne renouvelle pas la cérémonie de la tonsure, ni le mariage du vivant des époux. 2. Si on demande pourquoi l'on ne réitère pas les trois sacrements cités plus haut, on répond que la raison en est qu'ils impriment un caractère; que si on leur demande comment ils impriment un caractère, les docteurs répondent que c'est à cause qu'ils ne peuvent pas être réitérés, ce qui est évidemment un *cercle vicieux.* 3. La raison donnée par quelques-uns, tirée de la nature de la consécration, qui exige une marque ineffaçable, n'est pas plus concluante, puisque tous les autres sacrements nous donnent et nous consacrent à Dieu. 4. La

» revient au salut de l'unité chrétienne, on doit la reprendre de son erreur » et reconnaître en elle le caractère du Seigneur, au lieu de le réprouver. » Edit. Pithœi, tom. I, page 473.

(1) Liv. IV, de la Foi orthodoxe, c. 9, où il dit : « Et maintenant nous recevons les prémices du Saint-Esprit par le baptême. Et il se fait une régénération ; alors commence pour nous l'aurore d'une nouvelle vie, une marque » et un secours (*sphragis*), et un nouveau rayonnement de la vérité. » Edit. Lequien, tome I, pag. 261.

(2) Voir Pallavicin, Histoire du concile, liv. IX, où il raconte que dans les congrégations privées, les Pères discutaient la nature, mais non point l'existence du caractère ; et il conclut en disant : « Dans de semblables matières, » il y a des choses qui appartiennent à la certitude de la foi, et d'autres qui » sont laissées à l'opinion de chacun. » Et il réfute victorieusement P. Sarpius.

nature de ce caractère est une véritable énigme; il n'est donc point étonnant qu'il y ait, dans cette matière, autant de sentiments que d'individus. 5. Personne ne peut concevoir de quelle façon un signe spirituel et invisible peut s'imprimer dans l'âme également spirituelle et invisible. 6. Quelle est l'utilité de ce caractère? Les hommes ne peuvent l'apercevoir, et Dieu n'en a pas besoin pour reconnaître ceux qui lui appartiennent par une consécration particulière. Donc :

Je réponds. Je nie l'antécédent, car ce n'est point sur les preuves que les protestants mettent en avant que s'appuie cet article de foi, mais sur la révélation qui nous a été transmise par les saintes Ecritures et la tradition, ainsi que nous l'avons démontré. Les autres preuves ne sont que des probabilités qui ne font que mettre en lumière l'évidence du fait.

Pour la première preuve, je distingue : En supposant les preuves tirées de l'Ecriture sainte et de la tradition, *je l'accorde;* mais *je le nie,* si on les supprime. La conséquence de cette doctrine, c'est qu'on ne peut pas réitérer ces sacrements.

Je distingue également, quant à la seconde : S'il n'y avait que cette raison pour prouver l'existence du caractère, *je l'accorde;* mais si, outre cette preuve, il y a encore celle bien plus probante de la révélation, comme nous l'avons dit précédemment, *je le nie.* Du reste, on ne fait point de cercle vicieux en prouvant l'effet par la cause et la cause par l'effet, puisque l'un et l'autre sont prouvés.

Je distingue encore pour la troisième : Tous les sacrements nous consacrent à Dieu; mais les trois dont nous avons parlé le font d'une manière qui leur est propre, et toute différente de celle des autres sacrements, *je l'accorde;* de la même manière, *je le nie.* Car, par ces trois sacrements seuls, les fidèles deviennent les enfants, les soldats ou les prêtres de Jésus-Christ d'une façon toute particulière; ils obtiennent de plus la faculté de recevoir ou de donner aux autres tout ce qui a trait au culte divin, autrement que par les autres sacrements (1).

Je distingue aussi pour la quatrième : Nous ne pouvons nous faire une idée adéquate de tout ce qui est spirituel, *je l'accorde;* mais pour ce qui est particulier à ce caractère, *je le nie.* Comme il s'agit d'une chose obscure, il n'est point étonnant que les

(1) Voy. saint Thomas, III part., quest. 63, a. 1, et Estius, loc. cit.

scholastiques, qui ont voulu chercher son essence avec trop de curiosité, ne se soient égarés dans différentes opinions. Aussi nous bornerons-nous à discuter son existence sans vouloir pénétrer sa nature. La première est hors de doute, c'est assez.

Je distingue également pour la cinquième objection : Si l'on conçoit ce signe comme une chose sensible et matérielle, *oui;* autrement, *non.* En effet, d'après saint Thomas, *le caractère a la raison du signe quant au sacrement sensible qui l'imprime, mais par rapport à lui-même, il a la raison de principe.* De plus, nous avons vu des scholastiques soutenir que le caractère n'avait qu'une *raison de relation.* Du reste, rien n'empêche de le concevoir comme une modification habituelle de l'âme, et rien ne répugne à cette hypothèse (1).

Enfin je réponds à la sixième, que si le caractère n'est qu'une simple distinction, *je l'accorde;* mais s'il est donné afin de conférer un pouvoir, ou, pour parler comme d'usage, s'il donne une certaine *aptitude,* ainsi que nous l'avons dit, *je le nie.* J'ajoute que ce caractère est ineffaçable, et qu'il accompagne les élus dans le ciel et les damnés dans l'enfer.

(1) Sur cette matière, voyez Vasquez, loc. cit., où il examine les différentes opinions des scholastiques.

Mais citons Leibnitz, qui a écrit contre les novateurs dans son Système de théologie, page 210. « Quelques scholastiques font de longues thèses au sujet » du caractère ou du signe indélébile qu'imprime dans l'âme de celui qui les » reçoit, les sacrements du baptême, de l'ordre et de la confirmation. Mais » la chose est évidente, si l'on considère qu'en recevant ces sacrements, on » a acquis une qualité permanente qu'on ne peut réitérer ni validement ni » licitement. Le droit civil nous présente des cas semblables. Personne, en » effet, ne peut acquérir son propre bien ; comme celui qui possède une chose » quant au fond, ne peut la posséder davantage. Que s'il ne peut en aucune » façon l'aliéner en tout ou en partie, c'est que quelque loi l'en empêche sans » doute, par exemple, les lois de l'Etat, ou lorsque le bien est inaliénable; » ce qui nous offre donc un exemple du caractère, qui ne peut se réitérer » validement. Et par là même que la réitération d'un sacrement est nulle de » fait, elle est illégitime et prohibée. Car, en effet, c'est un sacrilége ou une » faute très-grave de donner sciemment un sacrement qui est nul : le baptême » nous rend chrétiens; la confirmation nous attache à la milice de Jésus-Christ » comme par un nouveau et plus abondant sacrement, c'est-à-dire par une » promesse solennelle faite avec serment; l'ordre nous fait ministre de l'Eglise. » Or, ces qualités sont assurément permanentes. »

CHAPITRE III.

DU MINISTRE DES SACREMENTS.

Si, d'après l'erreur des protestants, les sacrements n'ont d'autre vertu que d'exciter la foi, tout le monde, clerc ou laïque, homme ou femme, le diable lui-même, ainsi que Luther le soutient, peut les administrer validement. Cette conclusion est en effet le corollaire indispensable de ce principe. Il y en a encore un autre que Luther (1) déduit également, c'est que les sacrements sont toujours valides, de quelque manière qu'ils soient administrés, avec ou sans intention, sérieusement ou d'une manière dérisoire. Les anciens donatistes, à l'opinion desquels souscrivirent les vaudois et les albigeois, au XII[e] siècle, et les hussites et les partisans de Vicleff, au XVI[e] siècle, soutenaient le sentiment contraire. Tous ensemble prétendaient que les sacrements, conférés par des ministres indignes, étaient nuls et de nul effet (2). Les donatistes différaient des autres hérétiques en ce qu'ils mettaient cette réserve, que les sacrements étaient nuls seulement lorsque les ministres étaient de grands criminels ou des pécheurs publics, et à plus forte raison hérétiques (3).

Quoiqu'il ne faille pas confondre l'erreur des donatistes avec

(1) Liv. *de la Messe privée,* Bellarmin, liv. I, des Sacrements, ch. 24, n. 2.

(2) Voy. Nat. Alex. Hist. eccl., siècl. XI et XII, ch. 4, art. 13, § 2, sur les erreurs de Waldens; voy. aussi siècl. XIII et XIV, c. 3, art. 1, des albigeois, § 2, des erreurs des albigeois; et art. 22, § 4, des erreurs de Wicleff; ainsi que siècl. XV et XVI, c. 2, art. 1, § 2, d'où Wicleff avoue hautement avoir puisé le plus grand nombre de ces erreurs.

(3) Je ferai remarquer ici que plusieurs théologiens prétendaient que le baptême conféré par un ministre impie ou hérétique, l'est validement. Mais quoique la plupart des preuves alléguées pour ou contre la validité du baptême donné par un hérétique, ou par un mauvais ministre catholique, soient également les mêmes, il ne faut pas néanmoins confondre ces deux thèses, à cause de leur différence et des raisons qui militent en faveur de l'une et de l'autre. Car sans rien dire de plus, il est de foi que tous les sacrements, qui ont pour ministre un catholique qui est indigne de ce sublime ministère, sont valides, puisque l'Eglise l'a défini ainsi; et de même encore est-il de foi que le baptême donné par un hérétique est valide; mais il n'en est pas ainsi des autres sacrements, qui ont un hérétique pour ministre, malgré l'opinion de quelques écrivains catholiques, qui soutiennent, quoiqu'à tort, l'opinion contraire.

celle d'un grand nombre d'évêques de l'Orient et de l'Afrique du III[e] siècle, qui prétendaient que le baptême administré par un hérétique était nul, il est difficile de distingner une erreur de l'autre, à cause de la ressemblance et des points de contact de ces deux hérésies. Ceux qui donnaient le baptême à ceux qui l'avaient reçu des hérétiques furent appelés *rebaptisants*, quoiqu'ils repoussassent avec horreur une telle dénomination.

La réfutation de la première erreur des novateurs sera combattue avec plus de facilité, quand nous traiterons de chaque sacrement en particulier, mais surtout du sacrement de l'ordre. Nous nous bornerons à réfuter ici la seconde, qui est celle des donatistes et des autres hérétiques qui tombèrent dans les mêmes errements. Nous embrasserons toute la question dans trois propositions, dont la première traitera de la valeur des sacrements, et principalement du baptême, indépendamment de la foi du ministre; la seconde, de la sainteté du ministre des sacrements; la troisième, de la nécessité de l'intention, pour la validité des sacrements.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La foi n'est point requise dans le ministre pour la validité des sacrements, et par conséquent le baptême administré par un hérétique est valide.

Cette proposition est de foi, quant à ce qui se rapporte au baptême, comme le prouve le 4[e] canon du concile de Trente sur le baptême : « Si quelqu'un dit que le baptême qui est » donné, même par un hérétique, au nom du Père, du Fils et » du saint Esprit, avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise, » est invalide, qu'il soit anathème. » Quant aux autres sacrements (excepté la pénitence, non par défaut de foi, mais à défaut de la juridiction, que n'ont point les hérétiques), cette proposition est certaine et presque de foi. Car, bien que l'Eglise n'ait rien défini à cet égard, le consentement unanime et la pratique de l'Eglise, suivie au moins depuis plusieurs siècles, en est une confirmation, comme nous le ferons voir à l'occasion. En effet, la raison qu'on fait valoir pour la validité du baptême, administré par les hérétiques, peut s'appliquer à tous les autres sacrements, qui ont tous Notre-Seigneur Jésus-Christ pour auteur. C'est pourquoi ce que l'on dit du baptême doit s'entendre des autres sacrements, à cause de l'étroite

analogie qu'il y a entre eux. Mais nous ne parlons ici que du baptême, parce que c'est sur sa validité que l'on a élevé le plus de doutes et que la discussion a été la plus vive, et aussi parce que les objections des hérétiques, contre la validité des autres sacrements administrés par les hérétiques, dépendent en grande partie de cette première proposition. Puis, une fois la validité du baptême conféré par les hérétiques bien établie, celle des autres sacrements demeurera prouvée. Du reste, nous traiterons ces matières spécialement, lorsque l'occasion se présentera derechef, dans les traités de chaque sacrement en particulier.

Il y eut donc autrefois, ainsi que nous l'avons rapporté, une très-vive discussion sur la valeur du baptême, après qu'Agrippin, évêque de Carthage, au troisième siècle, eut établi l'usage de rebaptiser ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques (1). Saint Cyprien, successeur d'Agrippin, continua les mêmes errements, persuadé que le baptême, administré hors du sein de l'Eglise, était nul et de nul effet. Le concile de Carthage retint cette opinion, ou plutôt cette pratique (2), et envoya, selon l'usage, les actes du concile à Rome pour les faire approuver par le souverain Pontife. Saint Etienne, qui gouvernait alors l'Eglise de Rome, reçut mal les députés du concile et s'opposa à cette nouveauté, et écrivit aux Pères ces paroles célèbres : « Que rien ne soit innové dans ce » qui nous a été transmis par la tradition, excepté qu'on » impose les mains pour la pénitence (3). » Saint Cyprien ne se soumit pas à la décision du souverain pontife, et ayant réuni en concile un plus grand nombre d'évêques appelés de presque toutes les contrées de l'Afrique, il fit tous ses efforts pour faire triompher son opinion (4). Mais l'avis du pape prévalut

(1) Il y en a qui pensent que Tertullien est l'auteur de l'opinion de l'invalidité du baptême donné par les hérétiques, à cause de ce qu'il a écrit dans son Traité du baptême, chap. 15, en parlant des hérétiques : « Ils n'ont ni » le même Dieu ni le même Christ que nous; par conséquent ils n'ont pas » l'unité du baptême, puisque leur baptême diffère du nôtre. Ne l'ayant pas » tel qu'il doit être, ils n'en ont aucun indubitablement. » D'autres, cependant, combattent cette proposition. Voy. Rigault, h. l., et de La Cerda, tom. II, note 175.

(2) C'est le second concile de Carthage. Voy. saint Cyprien, épître 72, et Hard., Actes des conciles, tom. I, col. 158 et suiv.

(3) Saint Cyprien à Pompée, dans la lettre 74.

(4) C'est le troisième de Carthage, réuni des trois provinces de l'Afrique, au nombre de quatre-vingt-sept évêques, pour décider la question du baptême, œuvres de saint Cyprien, édit. Maur., pag. 329, et dans Hard., loc. cit.

comme de raison, et fut reçu peu à peu dans tout l'Orient, ainsi qu'en Afrique; et les esprits s'étant calmés, il n'y eut plus de difficultés (1).

Il reste donc démontré par la tradition de la sainte Ecriture et par la pratique constante de l'Eglise, avant toute innovation, que le baptême conféré par un hérétique, conformément aux lois de son institution, est valide. Saint Etienne est un témoin de cette tradition et de la pratique de l'Eglise, comme on le voit par la parole de son décret, qu'il opposait à saint Cyprien, par lesquelles il prouve l'usage où l'on était d'admettre les hérétiques dans le sein de l'Eglise par la seule imposition des

(1) Nous verrons, en effet, qu'un grand nombre d'évêques, non-seulement après le décret du pape Etienne, mais encore après les conciles d'Arles et le I de Nicée, continuèrent à rebaptiser ceux qui l'avaient été par des hérétiques.

Nous ferons observer ici que cette discussion a été niée ou révoquée en doute par quelques écrivains modernes; les uns, tout en admettant l'existence de la controverse, rejettent comme apocryphes, ou du moins comme douteux, les conciles de Carthage que l'on invoque, la lettre de Firmilien et toutes les épîtres de saint Cyprien, sur cette matière, à Magnus, à Pompée, à Jubaïen, etc. Celui qui a fait le premier cette tentative est le Père Tournemine, dans ses *Conjectures sur la supposition de quelques ouvrages de saint Cyprien et de la lettre de Firmilien,* qui furent insérées dans les documents de Trévoux, du mois de décembre 1734, art. 118, pag. 2246 et suiv. Mais le Père Raymond Missorius, de l'ordre des conventuels, ne s'en tint pas là; il avança, dans sa Dissertation critique qu'il publia à Venise en 1733, sur l'épître à Pompée, 74e de saint Cyprien, que toute la discussion de l'anabaptême qui eut lieu entre les Orientaux, les Africains et saint Etienne, avait été fabriquée par Eusèbe, et que les donatistes étaient les auteurs des monuments à l'appui. Voy. Morcelli, S. J., dans son savant et brillant ouvrage de l'*Afrique chrétienne,* vol. II; après avoir admis l'existence de cette controverse en l'année 255, n. 2, il semble hésiter quant à la lettre du saint martyr à Pompée, sans oser néanmoins la rejeter tout-à-fait comme apocryphe.

Nous n'avons point l'intention de discuter ici cette thèse; nous nous contenterons de faire observer 1° qu'il n'y a qu'un petit nombre d'auteurs, et qui ne sont pas d'une grande autorité, qui traitent toute cette discussion de l'anabaptême de pure invention; 2° qu'ils ne donnent aucunes preuves positives de l'accusation qu'ils élèvent contre les écrits de saint Cyprien et de Firmilien, comme douteux et apocryphes, qui leur soient applicables, tandis qu'il y a un grand nombre de témoignages très-respectables en faveur de ces deux illustres écrivains; et qu'au contraire, nos adversaires n'allèguent qu'un très-petit nombre de faits, et encore sans valeur, selon nous; 4° et que leur manière d'agir, si elle était adoptée, autoriserait un pyrrhonisme universel, pour la presque totalité de l'histoire de l'Eglise.

Du reste, il faut consulter la Vie de saint Cyprien, dans les édit. Maur., chap. 29 et suiv.; les Bollandistes, vol. IV, 14 septembre, pag. 295, depuis le § 38 jusqu'au § 58; et J.-H. Sbaralea, oratorien conventuel, dans l'ouvrage intitulé Véritable opinion de saint Cyprien et des Africains, ainsi que de Firmilien et des Orientaux, Bologne, 1741; et Tillemont, Mémoires, etc., pour l'année 256 de la naissance de Noël Alexandre, etc.

mains, sans qu'il leur renouvelât le baptême; nous en avons encore pour témoin un ancien anonyme du III[e] siècle, qui écrivit un ouvrage pour réfuter l'erreur des rebaptisants (1). Un autre, est saint Augustin, qui affirme que l'antique usage de recevoir les hérétiques par la seule imposition des mains, était de *tradition apostolique;* ce qu'il appuie encore de l'aveu de saint Cyprien lui-même, qui confesse que *cette coutume salutaire avait comme commencé à être réformée, ou plutôt corrompue par son prédécesseur Agrippin* (2). Nous pouvons citer encore Vincent de Lérins, qui dit dans son 100[e] avertissement, chap. 6, en s'appuyant sur des faits notoires : » Agrippin, évêque de Carthage, fut le premier de tous qui, » contrairement aux saints canons, aux règles établies dans » toute l'Eglise, au sentiment de tout le clergé, à la tradition » et à l'usage des Pères, pensa qu'on devait rebaptiser. » On trouve la même manière de voir dans saint Jérôme (3) et les souverains pontifes Siricius et Innocent I (4). C'est pourquoi le décret du pape Etienne fut confirmé par le concile œcuménique dont parle saint Augustin (5), que quelques-uns croient être le concile d'Arles, et d'autres le premier concile général de Nicée (6), lequel, à la vérité, décida dans le canon 3 que les novatiens qui passaient du schisme dans le sein de l'Eglise, ne devaient recevoir que l'imposition des mains (7).

Mais ce qu'il faut remarquer avec attention, c'est que les évêques, même d'Asie et d'Afrique, qui étaient parmi les rebaptisants, sont autant de fidèles et irrécusables témoins de la tradition et de l'usage de l'Eglise que nous soutenons. Pour plus grande clarté, nous ferons observer que les Pères de l'Eglise ont été quelquefois les témoins de la tradition, et d'autres fois, des commentateurs ou de simples philosophes. Quand les

(1) Il avait écrit à la table des ouvrages de saint Cyprien : *Livre d'un anonyme sur le renouvellement du baptême.*

(2) II livre du Baptême, chap. 7, n. 12.

(3) Dans son Dialogue contre Lucifer, n. 8 et 9.

(4) Siricius, 1 épître à Himérius, évêque de Tarragone, qui cite les lettres des souverains pontifes, tom. I, col. 624 et suivantes; Innocent, épître 17, à Rufin; ibid., col. 836.

(5) Liv. I, du Baptême, chap. 7, n. 9.

(6) Voy., entre autres, sur cette question, le cardinal Noris, Histoire des donatistes, I part., chap. 10, pag. 175 et suiv., édition de Vérone, avec les notes des frères Ballerini.

(7) Hardouin, Actes des conciles, tom. I, collect. 326.

Pères avancent historiquement quelques assertions, comme, pour ainsi dire, révélées de Dieu et passées dans l'enseignement général de l'Eglise, ils sont alors les témoins de la tradition universelle, elles ont alors toute l'autorité des paroles des Pères et des docteurs de l'Eglise. Car la foi a pour base la révélation, laquelle étant un *fait,* ne peut être combattue que par des témoignages contraires et non par des discussions de doctrine, ou par la force du raisonnement. Lorsque les Pères ne font que discuter, ils diffèrent peu ou point des philosophes, qui n'ont d'autre autorité que celle que peut leur attribuer le mérite et la force intrinsèque de leur argumentation. D'après cette observation, les évêques orientaux et africains, en admettant l'usage qu'alléguait le pape Etienne, se posaient comme les témoins de la tradition, et, de plus, comme revêtus de ce caractère, qui seul peut et doit les faire passer pour des Pères de l'Eglise; et aussi ne peuvent-ils nier la validité du baptême conféré par les hérétiques, sans qu'ils le prouvent péremptoirement par leurs témoignages. Mais comme ils tâchent d'en détruire la validité par des arguties et des subtilités, ils ne sont plus pour nous que des discoureurs indignes du respect de l'autorité qu'a toujours obtenu la parole des Pères de l'Eglise (1).

Objections.

I. *Object.* L'Ecriture renferme des passages qui sont inconciliables avec la validité du baptême donné par les hérétiques. 1. L'apôtre saint Paul, ép. aux Ephésiens, chap. 4, v. 5, dit : « Un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême (2). » Or, les hérétiques n'ont pas de foi, donc ils n'ont pas de

(1) Consulter, sur ce sujet, l'excellent ouvrage intitulé *de la Meilleure méthode de lire les Pères,* Aug. Taur., 1742, mais particulièrement la III partie, chap. 11, contre Launoy, *esprit frénétique,* comme l'appelle Noris, qui soutient que l'ancienne tradition est plus en faveur de saint Cyprien que de saint Etienne. Voir encore Noris, op. et loc. cit., et Godefroi Lumper, moine bénédictin, dans son *Histoire théologico-critique de la vie, des écrits et de la doctrine des Pères,* Augsbourg, 1795. Cet auteur, dans la III partie, sect. 3, dans une dissertation *ad hoc,* ch. 5, *de la Doctrine de saint Cyprien,* art. 11, §§ 4 et suiv., a démontré combien toute cette discussion était nécessaire, et que l'opinion de saint Etienne était d'origine apostolique; lequel a prouvé ensuite, ainsi que l'avaient déjà fait avant lui de très-savants docteurs, que saint Etienne n'approuvait pas toute espèce de baptême donné aux hérétiques, mais seulement celui qui avait été conféré avec la matière et la forme prescrites.

(2) *Un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême.*

baptême. 2. De là l'Eglise est appelée, au Cantique des cantiques, chap. 4, v. 12, *un jardin fermé, une fontaine scellée, une source d'eaux vives;* donc les hérétiques, qui sont hors de l'Eglise, ne peuvent pénétrer dans ce jardin pour y cueillir des fruits, et puiser à cette fontaine et à cette source. 3. Ajoutez que, d'après l'Apôtre, ép. aux Galates, chap. 3, v. 27 : « Que » tous ceux qui sont baptisés en Jésus-Christ sont revêtus de » Jésus-Christ; et comment donc ceux qui sont entachés » d'hérésie pourraient-ils être revêtus de Jésus-Christ? » 4. Ensuite, la véritable épouse de Jésus-Christ, qui est l'Eglise, peut seule enfanter les enfants de Dieu. 5. C'est donc avec raison que saint Pierre, I épître, chap. 3, v. 20, compare l'Eglise à une arche *en laquelle peu de personnes, savoir, huit seulement, furent sauvées du milieu de l'eau; figure à laquelle répond maintenant le baptême,* qui *vous sauve.* Par conséquent, ceux qui sont baptisés hors de cette arche périront dans les eaux du déluge.

Rép. Je nie l'antécédent, et quant à la première preuve, je distingue : Un seul baptême, institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est toujours le même, quelle que soit la personne qui l'administre, dans ou hors de l'Eglise catholique, *je l'accorde;* un seul baptême, en ce sens qu'il est nul, conféré hors de l'Eglise, *je le nie.* Ainsi, il n'y a qu'une foi objective, *je l'accorde,* subjective, *je le nie.* Car la foi, en tant que contenant les dogmes révélés de Dieu, ne se diversifie pas au gré des fidèles (Bernard. de Pecq., *in h. l.*). Aussi ne s'ensuit-il pas de là que parce qu'on n'a plus la vraie foi on ait perdu le baptême, parce qu'il est au-dessus du mauvais vouloir ou de la corruption des hommes.

Je réponds à la deuxième distinction : L'Eglise est un jardin fermé, une fontaine scellée, etc., quant à l'effet et à la grâce de la régénération, et cela par rapport aux adultes, *je l'accorde;* quant aux sacrements, en tant que sacrements et comme dérivant de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *je le nie.* En effet, ce qu'un voleur dérobe dans un jardin, une source ou une fontaine, ne cesse pas d'être un bon fruit, ou une eau bienfaisante, pour être le produit d'un larcin (1).

(1) Lumper, déjà cité § 5, observe très-judicieusement que Cyprien et Firmilien ont toujours réfuté leurs adversaires, comme soutenant que le baptême donné par les hérétiques remettait les péchés, et que par conséquent il ne leur était pas difficile, avec cette supposition, de faire tomber leurs adver-

A la troisième, je dis : Quant à la réception du sacrement, comme s'exprime saint Augustin, *oui* (1); quant à la sanctification de la vie, *je dis non.* Le premier est donné aux bons et aux méchants; mais les bons et les saints reçoivent seuls la sanctification de la vie ou le salut.

Pour la quatrième, je distingue : Si l'Eglise ne peut produire ses enfants dans son sein, *je l'accorde;* mais si elle le peut de même dans le sein de celles qui sont sous sa dépendance, *je le nie.* De même encore saint Augustin (liv. I, du Baptême, chap. 10, n. 14).

Je distingue aussi pour la cinquième : L'Eglise est comparée à l'arche de Noé, dans le baptême, si ceux qui le reçoivent sont des enfants, *je l'accorde;* si ce sont des adultes, *je fais une seconde distinction :* s'ils reçoivent de bonne foi le baptême des mains d'un hérétique, *je l'accorde de nouveau;* s'ils sont de mauvaise foi, *je le nie.* Parce qu'alors si le baptême n'est pas pour eux l'arche de Noé, la faute en est à leurs mauvaises dispositions, et non au sacrement qui leur est donné.

II. *Obj.* Les catholiques ont tort d'invoquer la tradition. D'abord parce que les canons 46 et 47 des apôtres, ainsi que les Constitutions apostoliques, liv. VI, chap. 15, ordonnent de renouveler le baptême à ceux qui l'ont déjà reçu des mains des hérétiques. 2. Les anabaptistes pratiquaient leur hérésie du temps de Tertullien, et saint Denis d'Alexandrie affirme « que la même pratique avait été donnée, dès le temps des » évêques précédents, dans les églises les plus considérables » en population, dans les conciles des frères à Icone et à

saires en contradiction. Mais ceci est une erreur, puisque saint Etienne soutenait que le baptême des hérétiques ne remettait les péchés que lorsque ces chrétiens, séparés de l'Eglise, rentraient dans son sein en abjurant l'hérésie, puisqu'à l'Eglise seule a été donné le pouvoir de remettre les péchés par le baptême et la pénitence, s'il est question des adultes, comme on le suppose. Constant explique un peu différemment l'opinion de saint Etienne, mais c'est toujours le même sens. Voyez l'ouvrage cité, Epîtres des pontifes romains, tom. I, pag. 227; Dissertation pour expliquer la véritable opinion de saint Etienne sur l'admission des hérétiques dans l'Eglise, § 4. Dans le fait, si on pèse attentivement les objections de saint Etienne, de Firmilien et des autres rebaptisants, on s'aperçoit que ce qui fait leur erreur, c'est qu'ils ne distinguaient pas le sacrement de l'usage ou de l'effet du sacrement, qui est de conférer la grâce, et par son moyen de remettre les péchés, et qu'ils faisaient signifier ce dernier sens aux paroles de saint Etienne et aux autres défenseurs de la foi catholique.

(1) Traité sur l'unité du baptême, chap. 8, *et alibi passim.*

» Synna en Phrygie, et dans plusieurs autres (1). » Une autre autorité vient confirmer celle-ci; c'est ce que dit Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, dans son épître à saint Cyprien, « qu'ils ont eu dès le principe ce qui a été enseigné » par Jésus-Christ et ses apôtres. Nous ne nous souvenons » point quand cela a commencé, puisqu'on a toujours eu pour » règle de ne reconnaître qu'une Eglise, et de ne compter » pour baptême véritable que celui que donne la sainte » Eglise (2). » Mais ce qui confirme encore cette assertion, c'est 3. l'autorité des saints Optat de Milève, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze et Cyrille de Jérusalem, qui, nonobstant les décrets de saint Etienne et les conciles d'Arles et du premier de Nicée, qui pensaient unanimement qu'il fallait rebaptiser les hérétiques; ce qu'établit encore, en quatrième lieu, saint Grégoire, martyr (liv. II, ép. 67), par rapport aux bonosiaques, quoique le deuxième concile d'Arles, canon 17, eût déclaré qu'ils avaient été baptisés *dans la Trinité*. Donc :

Rép. Je nie l'antécédent et la première preuve. Car ces canons et ces constitutions ayant été rassemblés par des auteurs infectés de l'erreur des rebaptisants, ne méritent aucun crédit, en admettant encore, ce qui n'est pas démontré, qu'il y soit question du renouvellement du baptême administré selon les lois de l'Eglise (3).

(1) Dans Eusèbe, Hist. eccl., liv. VII, chap. 7 : « Dès le temps de nos évêques, » dans les églises les plus populeuses, dans les conciles des frères, à Icone et » à Synna et dans plusieurs autres, on a enseigné cette doctrine. » Voy. sur ce passage les notes de Valésius.

(2) Cypriennes, épître 75, édit. Maur., page 149.

(3) Voir *l'opinion* de Cotelier sur l'origine des canons apostoliques, tome I, pag. 424 et suiv., et de Guillaume Beveridge, *Opinion sur les canons apostoliques,* page 427. C'est aujourd'hui un fait clair et notoire pour les savants, que cette collection a été composée, vers le III[e] siècle de l'Eglise, des canons et des décrets de synodes particuliers tenus en ce temps-là. C'est la plus forte raison pour laquelle Firmilien et Cyprien n'en appellent jamais à un canon apostolique, bien qu'ils fassent allusion à un ancien canon du concile d'Icone, je crois. Il ne faut pas oublier l'observation que fait Beveridge, soit dans le deuxième livre *des Preuves et éclaircissements du code des canons de la primitive Eglise,* chap. 12, du Baptême des hérétiques, § 4, soit dans ses notes sur le quarante-septième canon, que le baptême donné par les hérétiques est nul, parce qu'ils altéraient la forme de ce sacrement, comme le faisaient presque tous les hérétiques des deux ou trois premiers siècles, tels que les hermogéniens, les praxéens, les cataphrygiens, les valentiniens, les marcionites, les quintilianistes, les gnostiques, etc. Puisqu'il est réglé dans le canon suivant qu'on ne doit point renouveler le baptême conféré selon le rite prescrit par l'Eglise, cette observation s'applique au texte de l'ancien titre du canon 47, publié par Cotelier sous ce titre : « De ceux qui rebaptisent ceux qui ont été

Pour la seconde preuve, je distingue : Dans quelques églises particulières, *oui;* dans l'Eglise universelle, *non.* En effet, Firmilien admet, dans cette même lettre qu'on nous oppose, que cet usage n'a pas toujours été en vigueur dans l'Eglise romaine (voyez cette épître, page 144). Saint Cyprien n'en disconvient pas, en disant : « Un usage, sans fondement de » vérité, n'est que l'ancienneté de l'erreur; aussi abandon- » nons l'erreur et suivons la vérité (épître 74, à Pompéïan, » p. 141). » On fit entendre ces paroles dans le troisième concile de Carthage : « Le Seigneur dit dans l'Evangile : *Je suis » la vérité,* mais il n'a pas dit : Je suis la coutume (édition » déjà citée des œuvres de saint Cyprien, p. 333). » Saint Jérôme range Denis d'Alexandrie au nombre des rebaptisants (*des Hommes illustres,* chap. 69), et cependant, d'après saint Basile, le contraire est certain (1). Ce qui est plus fort, c'est qu'il avoue de lui-même qu'à l'exemple d'Héracle, son prédécesseur, il a reçu dans le sein de l'Eglise tous ceux qui se présentaient, sans exiger d'eux qu'ils se fissent rebaptiser (2).

A la troisième objection, je dis qu'il ne doit pas paraître étonnant que quelques-uns aient semblé persister dans cette idée, malgré la publication des décrets de ces conciles. « Car » si nous ne nous trompons point, dit Trombellius, ils n'eurent » pas connaissance des décrets de ces conciles; que s'ils les » eussent connus, ou bien, comme c'est ma conviction, ils y » eussent déféré, ou ils les eussent cités pour combattre leur » autorité et s'y dérober, ce qu'ils ne firent point; car on ne » peut citer aucun passage de leurs écrits où il soit fait men- » tion des canons des conciles d'Arles ou de Nicée, comme

» baptisés par les hérétiques. » Or, le chap. 15 du sixième livre des Constitutions apostoliques ne fait rien que ce qui avait été déjà fixé par le canon apostolique. Et je pense que c'est cela qui est la cause de l'erreur de ceux qui prétendaient que l'antique usage, suivi en certains lieux, favorisait leur doctrine d'un nouveau baptême à donner à ceux qui l'avaient déjà reçu des hérétiques.

(1) 188e épître canonique à Amphiloque, ch. 5, où il exprime son étonnement de ce que Denis admettait le baptême des hérétiques et qu'il rejetait celui des pépuzéniens, qui baptisaient au nom du Père et du Fils, de Montan et de Priscillien. Voy. édit. Maur., œuv. de saint Basile, *in h. l.*

(2) Voy. Vallarsius, tome II des œuvres de saint Jérôme, loc. cit., *des Hommes illustres,* d'où Vallarsius conclut que la mémoire de saint Jérôme lui a fait défaut. Ce qui montre évidemment que les deux Eglises métropolitaines, mères et apostoliques, l'Eglise de Rome et celle d'Alexandrie, étaient unanimes à admettre, d'après la tradition apostolique, la validité du baptême donné par les hérétiques.

» ayant touché cette matière. Il n'y a rien d'étonnant en
» cela, parce que le concile d'Arles fut tenu pour combattre
» les prétextes des donatistes de rentrer dans le sein de
» l'Eglise... Or, les anciens n'ont cité aucun canon de ce
» concile, que je sache. Quant à ceux du concile de Nicée,
» il est de fait qu'ils n'étaient pas encore connus dans toute
» l'Eglise (1). »

Il ne faut pas oublier encore que c'est avec connaissance de cause que Ballerini a remarqué qu'aucun canon du concile de Nicée ne contient aucun décret général et précis sur le baptême des hérétiques, mais qu'on peut seulement tirer cette conclusion des 8ᵉ et 9ᵉ canons. En effet, le 8ᵉ prescrit de recevoir les cathares qui rentraient dans le sein de l'Eglise par la seule imposition des mains, et le 9ᵉ ordonne expressément de rebaptiser les paulinianistes. Avec un peu d'attention, on verra que cette différence de conduite vient de ce que, comme le fait remarquer Innocent I (2), les cathares ou novatiens baptisaient au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ce que n'observaient pas les paulinianistes. Quiconque a examiné la question du baptême, décidée dans les canons du concile de Nicée, a saisi facilement cette différence. Mais comme elle ne se présente pas d'abord à la simple lecture de ces canons, on ne doit pas s'étonner si tous ceux qui les ont lus ne se sont pas aperçu qu'ils décidaient la question; de même que si saint Basile, également à défaut d'attention, désirant de voir un concile se prononcer sur cette affaire, et ne faisant point attention qu'elle était décidée par les Pères de Nicée, tâcha d'expliquer la cause de cette diversité de discipline et d'usage dans l'Eglise. Cette observation échappa aussi à saint Cyrille, évêque de Jérusalem, qui, même après le concile de Nicée, écrivit dans la préface de ses Catéchèses : « Les hérétiques seuls sont rebaptisés, parce » qu'ils n'ont pas reçu de baptême (3). »

Ajoutons encore que les cathares ou novatiens étaient plutôt regardés comme schismatiques que comme hérétiques; or, les rebaptisants tenaient pour valide le baptême des schismatiques. C'est peut-être pour cette raison que quelques-uns ont cru que

(1) Du Baptême, tome IV, dissert. 8, page 2, art. 3, quest. 1, ch. 8, § 3, qui traite longuement ce sujet contre Launoy.

(2) Dans l'épître aux Macédoniens, n. 10, voy. Coustant.

(3) De Pierre Ballerini, de la Raison et de la preuve de la primauté des pontifes romains, Vérone, 1766, ch. 13, § 9, p. 166, note 1.

les Pères de Nicée avaient déclaré leur baptême valide (1). Disons aussi que la plupart des Pères qu'on nous oppose, sans excepter saint Cyprien et Firmilien, regardaient ceci comme une question de discipline et non comme un point de doctrine, et qu'à cause de cela ils pensèrent qu'il valait mieux suivre l'usage de l'église à laquelle ils appartenaient, plutôt que de blâmer et combattre la coutume contraire, qu'ils savaient être suivie dans les autres églises, excepté à Rome (2).

A la quatrième objection, je distingue : Ou bien saint Grégoire se laissa tromper par une erreur de fait, ou bien les bonosiaques altérèrent la forme du baptême après le concile d'Arles, *je l'accorde;* mais qu'ils eussent la pensée que le baptême des hérétiques fût nul, *je le nie.* Car il est de fait que les bonosiaques donnaient le baptême au nom de la sainte Trinité, et quelquefois avec une autre formule (3).

(1) Voyez Sbaralea, op. cit., Ecrits authentiques de saint Cyprien, etc., dissert. 1, c. 1, § 32; édit. Maurit., œuvres de saint Basile, dans une note sur une citation de l'épître 188, tome III, page 268; cardinal Noris, Histoire des donatistes, éd. cit., p. 188 et suiv.; Touttée, œuvres de saint Cyrille de Jérusalem, dissert. 3, *de la Doctrine de saint Cyrille;* chap. 8, n. 67, *du Baptême donné par les hérétiques.*

(2) Voy. Noris, Ballerini, Coustant, l. cit. La question, considérée pour ainsi dire en elle-même, doit être prise sous un autre point de vue que celui sous lequel presque tous les anciens auteurs la considéraient. Prise en elle-même, elle est positivement dogmatique, quoi qu'en pense Launoy; mais le plus grand nombre des anciens écrivains en faisaient une question disciplinaire, comme il est prouvé par des monuments authentiques cités par ces auteurs, et que nous passons sous silence pour abréger.

Le savant D. Maur Capellari, que sa vertu et sa sagesse élevèrent au souverain pontificat sous le nom de Grégoire XVI, est de cette opinion dans l'ouvrage publié, pour la seconde édition, à Venise, en 1832, intitulé *Triomphe du saint-siége,* ch. 20, où il prouve sa proposition, non-seulement avec beaucoup de savoir et d'exactitude, mais où il donne encore la solution des difficultés qu'il prévoyait devoir lui être faites.

(3) Voy. Christ. Loup, œuvres publiées à Venise en 1725, tome IV, seconde dissertation, préface, pages 106 et suiv., et les notes des éditeurs Maur., sur l'épître que nous avons citée de saint Grégoire-le-Grand, qui prouve savamment, en cet endroit, que les bonosiaques et les cataphrygiens ne baptisaient pas au nom de la sainte Trinité.

PROPOSITION.

Le ministre des sacrements, qui est en état de péché mortel, consacre ou administre véritablement les sacrements, pourvu qu'il observe tout ce qui est nécessaire à leur essence ou à leur administration.

Cette proposition est de foi; le concile de Trente l'a décidé en termes formels, au douzième canon de la VII[e] session : « Si » quelqu'un soutient qu'un ministre en état de péché mortel, » s'il observe tout ce qui est de l'essence du sacrement et né- » cessaire à son administration, ne fait point et ne donne pas » le sacrement, qu'il soit anathème. » Cette proposition est dirigée contre les donatistes, qui divisèrent l'Eglise, au quatrième siècle, par un schisme funeste. Ces sectaires prirent leur nom et leur hérésie de deux Donat : l'un, évêque en Numidie, fut l'auteur du schisme, et l'autre, évêque de Carthage, en fut comme le promoteur. L'animosité de quelques vieillards et le ressentiment de Lucile, femme remuante et séditieuse, parvinrent à faire expulser de son siége Cécilien, évêque légitime, sous le prétexte fallacieux qu'il avait été ordonné par un évêque infidèle qui avait livré les saintes Ecritures, pour lui substituer, sur le siége de Carthage, l'intrus Majorin. De là un schisme qui ne tarda pas à se convertir en hérésie (1). Or, les donatistes, pour colorer leur schisme, enseignèrent que les sacrements conférés par les traîtres, et plus tard par tous les pécheurs, quels qu'ils soient, au moins reconnus pour tels, étaient nuls et de nul effet. Le pape Melchiade condamna cette erreur dans le concile de Rome, et le concile d'Arles, plus tard, la condamna de nouveau (Noris, op. cit., I partie, chap. 6 et 10). Mais, ainsi que nous l'avons dit, les vaudois, les albigeois, les wicléfites et les hussites ayant ravivé cette erreur, furent anathématisés par le concile de Constance, lequel condamna l'article 4 de Wiclef, ainsi conçu : « L'évêque, le prêtre, en état de péché mortel, n'or- » donne point, ne consacre point, ne fait point et n'administre

(1) Outre Noël Alex., Hist. ecclés., siècle IV, chap. 3, art. 1; et Tillemont, *Mémoire pour servir à l'histoire ecclésiastique*, tome VI, p. 1 et suiv., et 697 et suiv. Voy. l'Hist. des donatistes, du cardinal Noris, publiée à Vérone, 1732, chez les frères Ballerini; œuvres de l'auteur, vol. IV. Cette histoire est très-détaillée et traitée avec soin.

» point le sacrement de baptême (Hardouin, *Actes des con-*
» *ciles*, tome VIII, col. 909). » Les anabaptistes s'étant appropriés cette erreur, le concile de Trente leur appliqua le canon que nous venons de rapporter.

Voici la preuve de cette vérité de foi : Les sacrements tirent tout leur effet et leur mérite de Jésus-Christ, leur auteur et leur cause méritoire. Donc ils sont valides, quel que soit le ministre qui les consacre ou les administre. En effet, ce que saint Jean-Baptiste atteste de Jésus-Christ, dans saint Jean, chap. 1, v. 33, en disant : « C'est celui qui baptise dans le » Saint-Esprit, » prouve que les sacrements tirent leur vertu et leur effet de Jésus-Christ, leur auteur et leur cause méritoire ; car, malgré que Notre-Seigneur n'eût point donné le baptême de sa personne, mais seulement par ses disciples, comme on le voit au chap. 4, verset 2 de saint Jean, on dit pourtant qu'il a baptisé. Saint Augustin explique admirablement ces paroles dans son 6[e] traité sur saint Jean, n. 7 et 8 : « Que Pierre baptise, c'est lui qui baptise ; que Paul baptise, » c'est lui qui baptise ; que Judas baptise, c'est lui qui » baptise..... Le don qui nous a été fait reste toujours le » même et ne souffre point d'altération de l'infimité des mi- » nistres, mais il est toujours grand et immense, parce que » c'est lui qui baptise (1). » Les paroles de l'Apôtre, I aux Cor., chap. 3, v. 7, sont une confirmation de ce que nous venons de dire : « Celui qui plante n'est rien, ni celui qui » arrose ; c'est Dieu qui donne l'accroissement. » Toute la puissance de Jésus-Christ est donc dans le sacrement ; l'administration seule est le fait du prêtre, qui est le ministre ; le mauvais prêtre ou le ministre ne pouvant pas faire obstacle à la puissance et à la vertu de Jésus-Christ, les sacrements faits ou administrés par les mauvais prêtres doivent être bons et valides.

Cette vérité reçoit un jour éclatant de cet autre passage de saint Augustin : « Judas a donné le baptême, et on n'a point » rebaptisé après Judas ; Jean l'a donné, et on a rebaptisé » après Jean, » Act., XIX, 5, parce que le baptême qu'a donné Judas était de Jésus-Christ, et celui qui a été donné par Jean était de Jean ; or, ceux qu'avait baptisés Judas eussent été rebaptisés si l'indignité du ministre était un obstacle à la validité

(1) Voir encore le traité de l'*Unité de l'Eglise*, ch. 21, n. 58.

du sacrement, et si le baptême conféré par Judas n'était préférable au baptême donné par saint Jean-Baptiste (1).

Saint Augustin fait ensuite ce raisonnement : Le grain confié à la terre germe également, qu'il y soit jeté par des mains pures ou non ; de même des sacrements, qu'ils soient administrés par des justes ou des pécheurs (2). Car s'ils étaient nuls, ce serait surtout à cause qu'étant souillés par la lèpre du péché, ils seraient dénués de toute vertu, ce qui est le comble de l'absurdité. Et puis, dans cette hypothèse, notre salut dépendrait pour beaucoup de la dignité ou de l'indignité des ministres, et notre avenir éternel serait en quelque façon remis entre leurs mains (3).

Enfin, le sentiment universel et constant de la tradition de l'Eglise démontre admirablement cette vérité. Car jamais elle n'a élevé le moindre doute sur la validité des sacrements administrés par des impies. A peine les donatistes osèrent-ils innover contre cette doctrine de l'Eglise, qu'ils furent aussitôt jugés et condamnés (4). Donc :

(1) Traité de l'*Unité de l'Eglise*, loc. cit., et traité 5, sur saint Jean, n. 18, *et alibi passim.*

(2) Liv. III, contre Crescon., ch. 8. Dans ce même Traité sur la Trinité, il se sert encore de la belle comparaison suivante : « L'eau arrive par un canal » de pierre jusqu'aux places publiques, et bien qu'elle ne produise rien dans » ce canal de pierre, elle est d'un grand avantage aux jardins; car la vertu » spirituelle du sacrement est semblable à la lumière qui est reçue dans toute » sa pureté par ceux qu'elle illumine, sans être souillée par son contact avec » les impurs. » Nous ne passerons pas non plus sous silence l'élégante comparaison qu'emploie en cet endroit saint Grégoire de Nazianze (*orat.* 40, n. 25) : « Supposons, dit-il, deux anneaux, l'un d'or, l'autre de fer, sur chacun des» quels soit sculptée l'image de l'empereur. Si vous en prenez l'empreinte » avec de la cire, quelle différence y aura-t-il entre l'empreinte de l'un et » celle de l'autre? Aucune. Pourrez-vous reconnaître à la cire la différence » de la matière? Pourrez-vous dire laquelle des empreintes vient du cachet » d'or, et laquelle du cachet de fer? La différence est dans la matière et » non dans le signe. Eh bien! il en est de même de la faculté de baptiser, » que doivent avoir à vos yeux ceux qui exercent les fonctions de ministres » du baptême. *Car, bien que l'un l'emporte sur l'autre par la régularité de sa* » *vie, la valeur du baptême est la même.* » Œuv. édit. Paris, 1630, t. I, p. 656.

(3) Saint Augustin lui-même, liv. III, contre Cresc., ch. 9, 10, 11, insiste sur cet argument, et fait ressortir les inconvénients presque infinis, ainsi que les schismes, qui résulteraient de l'hypothèse des donatistes. Voir S. Thomas, III p., q. 64, a. 5, liv. IV, contre Gen., ch. 77, où, selon la coutume, il développe admirablement cette preuve.

(4) Voir les auteurs cités, qui ont écrit l'histoire des donatistes, auxquels on peut ajouter entre autres Henri de Valois, qui, à la fin de sa version de l'histoire d'Eusèbe, a ajouté une dissertation assez longue et assez soignée sur le schisme des donatistes.

Objections.

I. *Obj.* L'Ecriture sainte enseigne clairement que les ministres indignes sont inhabiles à administrer les sacrements, 1. car il est écrit au I livre de l'Exode, chap. 19, verset 22 : « Que les prêtres qui approchent l'autel du Seigneur se sanctifient. » De même, dans le Lévitique, chap. 21, verset 17 : « Celui qui aura une tache ne doit pas offrir les pains à son » Dieu. » Proverbes, chap. 15, verset 8 : « Les victimes des » impies sont abominables à Dieu. » C'est pourquoi Dieu promet dans Jérémie, chap. 3, verset 15, de donner désormais à son peuple *des pasteurs selon son cœur.* Car Dieu, ainsi que le dit saint Jean, chap. 9, verset 31, *n'écoute pas les pécheurs;* et Jésus-Christ, dans saint Matthieu, chap. 8, verset 18, dit ces paroles : « Un mauvais arbre ne peut pas porter de bons » fruits. » Aussi, avant de donner à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés, leur donna-t-il le Saint-Esprit par ces paroles qu'on lit en saint Jean, chap. 20, verset 22 : « Recevez » le Saint-Esprit; ceux à qui vous remettrez les péchés ils » seront remis. » Or, comme les ministres indignes n'ont point le Saint-Esprit, ils n'ont pas le pouvoir de remettre les péchés, ils n'ont pas celui de faire et d'administrer les autres sacrements. 2. Il serait absurde de dire que ceux qui sont contre Jésus-Christ, et bien plus, *qui sont du diable leur père,* comme dit saint Jean, chap. 3, verset 44, puissent être les ministres de ce divin maître. 3. Il doit y avoir sans doute quelque différence entre un bon et un mauvais ministre; or, si les sacrements administrés par l'un et l'autre sont également valides, il n'y a plus de distinction entre eux. 4. Enfin, l'Eglise elle-même interdit à ces indignes ministres l'administration des sacrements. Donc :

Réponse. Je distingue l'antécédent. L'Ecriture sainte enseigne que les mauvais ministres des autels sont inhabiles à administrer licitement et saintement les sacrements, *je l'accorde;* mais qu'ils sont impropres à les administrer validement, *je le nie.* En effet, toutes les preuves tirées de l'Ecriture sainte n'appuient pas cet argument, puisqu'elles s'appliquent à la dignité et à la sainteté que doit avoir un bon prêtre pour remplir son ministère licitement et saintement, ou qu'elles ont trait à tout autre sujet que celui dont il est ici question. En effet :

L'Exode, chap. 19, parle de la purification légale imposée aux prêtres avant de remplir leurs fonctions, afin qu'ils pussent s'en acquitter licitement et saintement. Le Lévitique, au c. 20, parle des qualités extérieures que devait avoir le grand-prêtre.

Le chap. 15 des Proverbes dit que les victimes des impies sont en abomination au Seigneur, à cause des mauvaises dispositions de ceux qui les offrent, mais non pas les offrandes elles-mêmes.

Jérémie, chap. 3 : « Dieu promet qu'à l'avenir il donnera à » son peuple des chefs qui lui seront agréables et justes à ses » yeux, et qui ne ressembleront pas aux rois d'Israël, qui » firent prévariquer son peuple et le firent tomber dans » l'idolâtrie. »

Il est écrit au chap. 9 de l'évangile de saint Jean, que Dieu n'écoute pas les pécheurs, c'est-à-dire qui lui demandent de faire des miracles, en témoignage de leur fausse doctrine.

Dans saint Matthieu, chap. 7, le Seigneur dit qu'un mauvais arbre ne peut pas produire de bons fruits, c'est-à-dire l'homme qui produit des fruits de son propre fonds, mais non quand il en donne en vertu d'une autre puissance, et dès lors il n'est plus un mauvais arbre.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans saint Jean, chap. 20, donne le pouvoir de remettre les péchés; tellement que si les ministres indignes n'ont pas le Saint-Esprit qui habite en eux par la grâce, ils l'ont néanmoins opérant par les sacrements pour le salut des autres.

A la deuxième objection, je distingue : Les ministres indignes sont opposés à Jésus-Christ et viennent du diable, leur père, en tant que mauvais et pécheurs, *je l'accorde,* en tant qu'agissant au nom de Jésus-Christ, *je le nie.*

A la troisième : Quant au mérite de la conduite, *je l'accorde,* quant à la faculté d'administrer les sacrements, *je le nie,* car il s'ensuivrait une foule d'inconvénients dans l'hypothèse contraire.

A la quatrième : Afin qu'ils n'administrent pas les sacrements indignement, *je l'accorde,* invalidement, *je le nie.*

II. *Obj.* Les Pères ont confessé ouvertement qu'un sacrement conféré par des impies était nul. D'abord saint Ambroise, dans son Traité des mystères, chap. 4 : « Le baptême des traîtres » ne guérit pas, dit-il, il souille au lieu de purifier. » Saint Jérôme, sur le 3e chap. de Sophonie, avance que les « prêtres

» qui consacrent l'eucharistie et qui distribuent le sang du » Seigneur à ses fidèles, commettent une impiété sacrilége » contre la loi de Jésus-Christ, pensant que ce sont les paroles » de celui qui célèbre qui font l'eucharistie, et non ses mœurs, » et qu'il suffit de faire une prière solennelle, sans que le » mérite du prêtre y soit pour rien. » C'est pour cela que saint Léon, martyr, dans son épître 156, tenant pour certain que les sacrements administrés par des hommes indignes sont nuls, déplore en ces termes le malheureux état de l'église d'Alexandrie : « Il est constant que cette barbarie horrible et » insensée a éteint la lumière des divins sacrements. » C'est encore pour cela que saint Augustin lui-même, livre III, du Baptême, avoue enfin cette vérité par ces paroles : « Comment » baptisaient donc ceux qui détruisaient les fondements par » une fourberie sacrilége.... si c'est cette seule colombe » (l'Eglise), simple, chaste et parfaite, qui baptise (c. 17)? » Et plus bas : « De tels hommes (les avares et les voleurs), » qu'il confesse avec douleur être ses collègues dans l'épisco- » pat, baptisant du temps même de Cyprien..... Ils ne re- » mettaient cependant point les péchés..... Car le Seigneur ne » dirait pas aux usuriers et aux ravisseurs du bien d'autrui : » Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis » (chap. 18). » Et ce fut là, à n'en pas douter, la raison du sentiment et de l'usage constants et universels, comme le dit Morin (livre IX, *de la Pénitence,* chap. 2, n. 7), de réitérer le sacrement de confirmation à ceux qui l'avaient reçu des schismatiques ou des hérétiques. Maldonat émet la même opinion dans le premier vol. de son Traité *de la confirmation,* deuxième question, édition de Paris, 1677, colonne 79. Ajoutez à ces témoignages l'autorité du souverain pontife Eusèbe, dans son épître aux évêques de Toscane et de la Terre de Labour; celle de Nicolas I, ordonnant de donner de nouveau la confirmation aux Bulgares confirmés par les partisans de Photius, ainsi que de tous les Pères qui sont d'avis qu'on ne doit pas renouveler le baptême donné par les hérétiques, mais seulement la confirmation, parce que l'effet particulier de la confirmation est de donner le Saint-Esprit, ce que tous les anciens disaient être impossible aux hérétiques, puisqu'ils n'ont pas le Saint-Esprit; cette raison est également applicable aux pécheurs. Donc :

Je réponds à la première objection. Je distingue : Les Pères

croyaient qu'un sacrement donné par les impies était nul quant à l'effet ou au fruit pour ceux qui participent sciemment à leur impiété, *je l'accorde;* nul, c'est-à-dire de nul effet, à cause de l'indignité du ministre, *je le nie.*

Saint Ambroise, chap. 1, parle du baptême des Juifs et des infidèles, même des baptêmes idolâtriques, mais non du baptême de l'Eglise, comme le prouve le contexte de la phrase qui continue ainsi : « Le Juif baptise et lave les vases de ses » sacrifices (1). »

Saint Jérôme condamne les mauvais prêtres qui croyaient pouvoir consacrer dignement la sainte Eucharistie, par cela même qu'ils étaient prêtres, quoiqu'ils fussent couverts de crimes (2). Le saint docteur ne pouvait pas penser différemment, puisqu'il fait tous ses efforts pour réfuter l'erreur des donatistes dans son Dialogue contre les lucifériens (3).

Saint Léon, martyr, se plaint de ce que la lumière des divins sacrements est éteinte, non parce qu'il fut persuadé que les sacrements administrés par des impies étaient nuls, ce qu'une saine critique ne permet pas de penser de lui, mais parce que l'administration des sacrements était interrompue par la tyrannie de Dioscore; car, comme ajoute le saint pontife : « L'oblation du sacrifice a cessé, la sanctification du saint » chrême est interrompue, et tous nos sacrés mystères se sont » soustraits à des mains parricides (4). »

(1) Voy. la note des édit. Maur., *in h. l.,* qui, après un sérieux examen de ces paroles de saint Ambroise, concluent en disant : « Quoi qu'il en soit, on » ne peut citer en faveur de cette opinion ce passage de saint Ambroise; car » il ne s'agit point ici du baptème des hérétiques (et bien moins encore des » catholiques impies), mais du baptême des Juifs et même des infidèles; la » suite du passage et l'auteur du *Traité des sacrements,* liv. III, ch. 1, n. 2, » le prouvent clairement. »

(2) C'est aussi la pensée de saint Thomas, III part., quest 82, depuis le n. 5 jusqu'au 1; voy. les notes de Vallars., *in h. l.* Car le saint docteur n'exprime ici que cette seule crainte : c'est que les prêtres, se glorifiant trop du caractère sublime dont ils sont revêtus, n'abandonnent la droite voie et ne détruisent, par leur exemple, ce que leur parole voudrait édifier. Ce sens devient encore plus évident par ce qu'il ajoute un peu plus bas (col. 721, édit. cit.), où il l'inculque très-positivement.

(3) Voy. le livre écrit contre Lucifer, n. 5 et suiv., où il répond aux objections des partisans de cet hérésiarque.

(4) Chap. 5. Afin de démontrer que les hérétiques ont toujours eu le même caractère, nous allons citer les paroles dont il se sert pour peindre la cruauté et la sacrilége audace des eutychiens : « Il n'y a plus de doute, dit-il, sur ce » que l'on doit penser de ces hérétiques, qui, après d'horribles sacriléges, » après l'effusion du sang du meilleur des prêtres, dont ils ont jeté au vent » les cendres de ses membres sacrés consumés sur les bûchers, osent reven-

Saint Augustin dit que les sacrements ne sont d'aucune utilité à ceux qui les reçoivent de ministres méchants et schismatiques, comme on le voit dans tout son discours. Car le saint docteur donne trois éclaircissements fort lumineux de sa pensée : 1. qu'on y trouve partout l'intégrité du sacrement, mais non la rémission des péchés; 2. qu'on ne peut recevoir le secours des suffrages des saints si on s'obstine à vivre dans le désordre, *malgré le saint ministère de la colombe;* 3. s'ils se convertissent on ne les rebaptise point, et cependant ils commencent à appartenir à la colombe (1).

Pour le deuxième antécédent, je le nie. En effet, Chrétien Loup, très-érudit, prouve que ces écrivains étaient dans l'erreur, puisqu'il ne s'agit que du sacrement de pénitence dans les preuves qu'ils apportent, et des effets qu'il produit dans l'âme de ceux qui le reçoivent. Les Pères disaient que ce sacrement était administré aux uns pour la pénitence, aux autres pour leur donner le Saint-Esprit (2). Il fait observer,

» diquer en leur faveur les droits d'une dignité qu'ils ont déshonorée, et » citer en concile la foi inviolable de la doctrine apostolique. » Edit. Ballerini.

(1) Voici ces paroles, extraites du chap. 17 de l'ouv. en question : « L'intégrité du sacrement est avouée de tout le monde, mais il n'a point d'effet » pour l'irrévocable rémission des péchés hors de l'unité de l'Eglise. Et les » prières des saints, c'est-à-dire les gémissements de cette unique colombe, » ne pourront être utiles à celui qui est dans le schisme ou l'hérésie, ni » même celui qui est dans le sein de l'Eglise, s'il élève contre lui, par sa » mauvaise vie, les dettes de ses péchés; non-seulement quand il serait » baptisé par un oiseau ravisseur, mais encore par un pieux ministre de la » colombe elle-même. »

(2) Dissert. sur l'octave du synode, édit. de Venise, 1724, t. III, objection 4, p. 341 et suiv., où il développe ce raisonnement de différentes manières, en réfutant Morin et Maldonat.

Du reste, Morin lui-même, dans la 2e édit. de son Traité de la pénitence, publiée à Anvers en 1782, rétracta cette opinion. Voir dans cette édition *l'avertissement au lecteur, sur la révision de son ouvrage.* En effet, après avoir exposé les preuves qui semblaient appuyer l'opinion qu'il émet, et que cependant il avoue lui être opposées, il conclut en disant : « Je pense » que ce que les anciens employaient pour la réconciliation et l'incorporation des hérétiques dans l'Eglise, n'était qu'une pure cérémonie. »

Quant à Maldonat, le P. Alegambe a écrit dans la Bibliothèque de la société de Jésus, Anvers, 1643, page 257, « *des Questions et des controverses décidées* » *sur les sept sacrements de l'Eglise romaine,* tome II, in-4, publiées à Lyon, » sans nom d'imprimeur, 1614, au mot *Maldonat,* qu'elles ne sont ni de lui » ni de la société de Jésus, et qu'elles contiennent ses erreurs. » Cependant, l'éditeur des œuvres théologiques du même auteur, contre le P. Alegambe, attribue cet ouvrage à ce même Maldonat. Voir les œuvres de Maldonat, en trois vol., Paris, 1677. Voyez la préface de la Vie et des écrits de Maldonat. Il ne paraît point, assurément, que les erreurs que le Père Alegambe croit y trouver y soient contenues.

en outre, que la décrétale du souverain pontife Eusèbe ne fait pas autorité, parce qu'elle est apocryphe.

Quant à la réponse de Nicolas I aux Bulgares, le même auteur avoue que le souverain pontife suivit l'opinion assez généralement répandue dans son temps sur cette matière, qui faisait regarder comme nulle la confirmation donnée par les hérétiques, et qui, par conséquent, devait être donnée de nouveau. L'auteur présume que ce même pape pensait ainsi touchant l'ordination, la question n'ayant pas encore été décidée dans ce temps, ainsi qu'elle le fut depuis (1). Mais à tort. Nicolas I ne paraît point avoir été ébranlé par cette opinion, puisqu'il ordonna de réitérer la confirmation à ceux qui l'avaient reçue des mains des disciples de Photius, mais parce que la Bulgarie était sous la juridiction des patriarches d'Occident, sur laquelle Photius n'avait aucune autorité; c'est pourquoi les souverains pontifes devaient donner le pouvoir aux prêtres de la Bulgarie avant de donner le sacrement de confirmation, et ce fut par suite de ce défaut de délégation que Nicolas I déclara que l'administration de la confirmation, faite par les prêtres grecs, était nulle (2). Quant à ce qui regarde l'ordination, tout cela est réfuté par ce que l'auteur lui-même a écrit ailleurs (3). Mais nous en parlerons en temps et lieu.

PROPOSITION III.

Il faut, dans les ministres qui célèbrent ou administrent les sacrements, au moins l'intention de faire ce que fait l'Eglise.

Cette proposition est de foi, d'après une décision du concile de Trente, sess. VIII, can. 11 : « Si quelqu'un dit qu'il ne » faut point, dans les ministres qui célèbrent ou administrent » les sacrements, au moins l'intention de faire ce que fait » l'Eglise, qu'il soit anathème. » Martin V, au concile de Constance, et Eugène IV, dans celui de Florence, avaient devancé les Pères du concile de Trente dans la définition de

(1) Voy. Dissertation sur l'octave du synode, p. 343. Voir, sur cette matière, Bellarmin, livre I, *des Sacrements*, chap. 25; Estius, 4, d. 1, §§ 25 et suiv.; Vasquez, sur la IIIe part. de saint Thomas, discussion 137.

(2) Le même, A. corollaire sur le canon 4 du synode VIII, page 268.

(3) Voy. la deuxième dissert. de la préface du traité du *Crime de simonie*, etc., ch. 17, éd. cit., tome IV, p. 104 et suiv.

cette proposition. Elle est dirigée contre les protestants, qui, n'attribuant aux sacrements d'autre vertu que d'exciter la foi, prétendent qu'ils sont toujours valides, quand bien même ils seraient célébrés ou administrés d'une manière dérisoire et non sérieuse.

On entend, par intention, cette détermination de l'esprit par laquelle on veut faire une chose sainte, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a instituée, ou qui est dans les pratiques de l'Eglise (1). Si cette intention n'a pour objet qu'une chose sainte, matérielle, telle qu'elle s'offre à nous, ou simplement une action extérieure, cette intention est ordinairement appelée *intention extérieure;* mais si, outre cela, on se propose pour objet la nature intime de la chose sainte, de telle manière qu'on veuille faire réellement une action sacramentelle, elle prend le nom d'*action interne.* La controverse agitée entre les catholiques et les protestants a pour objet l'*intention externe.* Nous nous expliquerons dans les corollaires que l'on trouvera à la fin de ce traité, sur ce qu'il y a de plus probable sur la nécessité de l'intention interne, qui fait l'objet de la division entre les catholiques et les protestants. L'intention peut être actuelle ou virtuelle, c'est-à-dire qui continue en vertu d'une volonté qui la précède : la première est la meilleure, mais elle n'est pas indispensable dans l'administration des sacrements; la seconde, suffisante pour un acte humain, est indispensable, et c'est celle qui fait l'objet de la discussion.

Tous les textes de l'Ecriture qui font des administrateurs des sacrements comme des *ministres de Jésus-Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu,* ainsi qu'il est dit dans la I ép. de saint Paul aux Corinthiens, chap. 4, v. 1, prouvent la nécessité de cette intention, au moins extérieure et virtuelle, dans la célébration et l'administration des sacrements. En effet, ou ils reçoivent de Jésus-Christ le pouvoir de célébrer, en souvenir de lui, le sacrement de l'eucharistie, comme on le voit en saint Luc, chap. 22, v. 19, ou enfin ils reçoivent

(1) Il faut bien faire attention qu'il n'est pas toujours nécessaire que celui qui donne le baptême sache qu'il a été institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il ait l'intention de faire ce que Notre-Seigneur a établi; il suffit qu'il veuille faire ce qu'il sait que l'Eglise ou l'assemblée des fidèles font; autrement, un païen qui ignorerait que le baptême a été institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ne baptiserait point réellement en ayant l'intention de faire ce qu'il sait être pratiqué dans l'Eglise. C'est pour cela que nous avons ajouté ces mots : *Ou ce qui a coutume d'être pratiqué dans l'Eglise.*

l'autorité de juger, par ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans saint Luc, chap. 20, v. 28 : « Ceux dont vous » remettrez les péchés, etc. » Or, ce n'est point en agissant sans intention et comme des insensés, que l'on est digne d'être de tels ministres ou de célébrer de si grands mystères.

De plus, il faut aussi, pour la validité d'un sacrement, que l'action que l'on fait, d'après l'explication précédente, soit un acte humain et raisonné; or, il n'en peut être ainsi, à moins qu'elle ne soit le produit de la volonté, surtout quand il s'agit d'une action qui peut avoir plusieurs buts, et qui reste indéterminée, à moins que la volonté et l'intention de son auteur ne lui désigne sa fin (1). S'il n'en était pas ainsi, il suffirait qu'un père, en faisant prendre à son enfant un bain de santé ou de propreté, prononçât en l'y plongeant les paroles sacramentelles du baptême, pour qu'il fût réellement baptisé; ce qui est le comble de l'absurdité. A la plupart des sacrements pourrait-on faire une application semblable.

Enfin, ce qui ne laisse plus de doute, c'est la pratique de l'Eglise, qui nous apprend que l'ordination du faux pape Novatien, faite par des évêques ivres, fut appelée *un semblant d'imposition des mains, vaine et ridicule,* par le pape Corneille, dans son épître à Fabius d'Antioche (2); de même, le baptême donné par une sorcière, à la fin du deuxième siècle, fut aussitôt déclaré nul par tout le monde (3), parce qu'on ne pouvait supposer, dans cette femme et dans ces évêques, le libre usage de la raison tel qu'il le fallait pour qu'ils eussent l'intention exigée dans ce cas. Autrement, si un perroquet, qu'on aurait dressé à cela, prononçait les paroles sacramentelles et versait de l'eau, il donnerait le baptême, ce que n'admettent pas les protestants; et cependant, d'après leurs principes, cette action serait propre à exciter la foi. Mais vous me direz : Un perroquet n'est pas un homme. Je réponds : Pourquoi

(1) Saint Thomas, III part., quest. 64, a. 8, dit très à propos : « Quand » quelque chose se rapporte à plusieurs, il faut que cela soit déterminé à un » seul but, quand c'est applicable à cet objet. Or, on peut faire de différentes » manières ce qui se pratique dans les sacrements; par exemple, l'ablution » qui se donne dans le baptême peut l'être pour la propreté du corps, pour » la santé, par amusement ou de toute autre façon. C'est pour cela que l'intention de celui qui fait l'ablution doit l'appliquer à un seul but, c'est-à-dire » à l'effet du sacrement. »

(2) Dans Eusèbe, Hist. eccl., liv. VI, ch. 43.

(3) Ce fait est rapporté par Firmilien, dans son épître à saint Cyprien, laquelle est comptée parmi les *Cypriennes,* éd. Maur., n. 75, p. 146.

donc exige-t-on que les sacrements soient administrés par les hommes, sinon pour qu'ils soient administrés de la manière dont les hommes sont susceptibles de les donner, c'est-à-dire avec intention, volontairement et librement?

Objections.

Object. 1. Adon de Vienne, dont la fête est fixée au 8 des calendes de septembre, dans le Martyrologe romain, rapporte que saint Genest fut baptisé, par dérision, sur un théâtre. 2. Ruffin, Socrate et Sozomène racontent qu'Alexandre, évêque d'Alexandrie, ratifia des baptêmes donnés par un enfant, nommé Athanase, par forme de jeu, à d'autres enfants qui s'amusaient avec lui (1). Saint Augustin en agit de même à l'égard du baptême du médecin Nicéphore, qui, l'ayant reçu par moquerie, puis l'ayant pris au sérieux, ne fut point rebaptisé (ép. 227, à Alype). 4. C'est pourquoi le même saint docteur, dans le 5e traité sur saint Jean, n. 18, dit en parlant du ministre du baptême : « Je ne crains pas l'adultère, je ne » crains pas l'homme en état d'ivresse, parce que je porte mes » regards sur la colombe, qui me dit : *C'est lui qui baptise.* » 5. Au liv. VII, sur le Baptême, après s'être demandé si le baptême donné par dérision, avec la foi au sacrement, à quelqu'un qui, pendant la cérémonie, est mû par le sentiment d'une piété soudaine, est valide; et si le baptême administré par moquerie à quelqu'un qui, si la chose est possible, est subitement touché de la grâce et le reçoit sérieusement, est également valide, hésite à se prononcer, et dit qu'il faut implorer une décision du ciel au moyen d'une révélation miraculeuse qui déclarerait si l'on doit ajouter foi à un fait qui serait *tout entier une action dérisoire, sans gravité, et une espèce de moquerie* (chap. 55). Comment donc l'Eglise, après douze siècles presque accomplis, aurait-elle décrété la nullité de cette espèce de baptême? 6. Le même saint Augustin, dans le IIIe livre de son traité contre Cresconius, chap. 8, compare les sacrements à une semence qui réclame, à la vérité, une main qui la confie à la terre, sans s'inquiéter ni du but ni de l'intention du semeur. 7. Saint Chrysostôme est d'accord avec saint Augustin quand il dit : « Le Père, le Fils et le Saint- » Esprit font tout; car il n'est pas juste que la malice d'autrui

(1) Ruffin, Hist. eccl., liv. X, ch. 14; Socrate, Hist. eccl., liv. I, ch. 15; Sozomène, liv. II, ch. 17; et entre autres Nicéphore, liv. VIII, ch. 44.

» nuise aux fidèles qui reçoivent les symboles de notre » salut (homélie 87, sur saint Jean, n. 4, édit. Maur.). »

8. C'est encore l'avis d'Isidore de Péluse, qui compare les mauvais ministres des sacrements à *l'ânesse de Balaam* (ép. 37, liv. II, édit. Bille, Paris, 1638). Cette comparaison est encore faite par saint Chrysostôme. Donc :

Je réponds à la première objection, que je distingue : Si on ne soutient pas que ce baptême est valide, *je l'accorde,* autrement, *je le nie.* J'ajoute que saint Genest fut baptisé dans son sang (1).

A la seconde, je distingue : Des écrivains recommandables transmettent le fait sur une tradition douteuse, et dont Tillemont démontre la fausseté chronologiquement, ainsi que Basnage lui-même (2), *je l'accorde volontiers. Mais je fais encore une autre distinction :* Des baptêmes semblables furent reconnus pour valides et sanctionnés par Alexandre, quand il

(1) Les sentiments sont très-divisés sur ce Genest. Quelques-uns, mais à tort, révoquent en doute la véracité de son histoire. Voir les Actes des Bollandistes, t. V, au mois d'août, pag. 119 et suiv.: Ruinart, Véritables actes des martyrs, édition de Vérone, p. 236. D'autres élèvent des doutes sur son baptême, administré sur le théâtre, parce que, disent-ils, personne n'en a parlé, jusqu'à Adon de Vienne, écrivain du IXe siècle, car sa mort arriva en 880. Mais Adon ne cite pas ce fait de son autorité privée, mais sur la foi d'anciens actes très-recommandables par leur caractère de simplicité, qui les fait préférer, par Tillemont et d'autres auteurs que l'on rapporte, aux actes de Surin. Voy. Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl., t. IV, p. 694 et suiv. Du reste, on peut simuler les cérémonies extérieures de l'Eglise de deux manières : la première, pour imiter simplement le rite de l'Eglise; et cette manière, en quoi consiste toute l'action de celui qui fait ces cérémonies, est un obstacle à la vérité du sacrement; la seconde, qui consiste à vouloir faire ce que fait l'Eglise, ne fût-ce que par dérision, par intérêt ou tout autre mauvaise fin, et qui ne détruit pas la valeur du sacrement de baptême, puisqu'elle est en dehors du baptême ou de tout autre sacrement. Voy. saint Thomas, III part., quest. 74, depuis la 2 jusqu'à la 28. Genest put donc recevoir le baptême de cette dernière façon, dans l'hypothèse de ceux qui soutiennent sa validité.

(2) Les jugements des érudits diffèrent et sont même contraires à ce qu'on affirme de ce baptême donné par saint Athanase encore enfant. Cette histoire, rapportée par Ruffin et citée d'après lui par Socrate et Sozomène, est rejetée par Tillemont, dans ses *Mémoires,* etc., t. VIII, p. 651, note 2, sur l'*Histoire du baptême de saint Athanase,* édit. de Saint-Maur, sur la vie et les œuvres de saint Athanase, t. I, p. 3, n. 2, avec l'assentiment de l'hérésiarque Basnage, dans ses *Annales politico-ecclésiastiques,* t. II, an 326, n. 14. Elle fut adoptée, après Baronius qui la raconte, dans l'année 311, n. 61, par Page, dans sa *Critique,* an 311, n. 20. Papebroch, après l'avoir racontée au 2 mai, p. 288, § 20, et Henschenius, p. 636, au 2 février, ne se prononce pas. Quoi qu'il en soit, elle reste toujours douteuse, car il est bien difficile de la faire accorder avec la chronologie.

sut qu'Athanase avait l'intention d'imiter et de faire ce qu'il avait vu faire dans l'Eglise, ainsi que le font observer ces mêmes historiens, *je l'accorde;* différemment, *je le nie.* Il faut en dire autant de cet enfant juif, baptisé sur le bord de la mer par ses camarades, qui le firent en se jouant, au témoignage de Nicéphore Callixte (1).

Je distingue encore pour la troisième objection : C'est-à-dire en changeant ses dispositions et en déposant cette futilité et cette légèreté d'esprit qui avaient attiré à Nicéphore le châtiment du ciel, *je l'accorde;* mais par feinte et par moquerie, *je le nie* (2).

A la quatrième, je distingue : Un homme ivre ou méchant, selon l'idée de saint Augustin et les éditions les plus correctes (3), *je l'accorde;* un homme véritablement ivre, *je le nie.*

Pour la cinquième objection, je distingue : Le saint docteur hésite à se prononcer sur le fait de savoir si celui qui est baptisé pourrait être mû par un sentiment de piété subite, *je l'accorde;* comme aussi s'il est baptisé dans ces mouvements subits de la foi, mais qu'il doute de la valeur de ces baptêmes considérés en eux-mêmes, *je le nie.* Saint Augustin ne se prononce pas pour la première hypothèse, comme le prouvent ses propres expressions; et il crut qu'alors il fallait demander à Dieu une révélation particulière, laquelle décision l'Eglise donna plus tard, avec l'assistance de l'Esprit-Saint, comme interprète légitime de l'Ecriture et de la tradition. Que si, dans l'hypothèse de nos adversaires, l'Eglise ne put pas, après douze siècles, décider la question qui faisait l'objet d'un doute pour saint Augustin, comment ont-ils la prétention de décider que ces baptêmes sont valides, après douze siècles d'hésitation?

Pour la sixième, je distingue : D'après saint Augustin, on ne regarde pas si l'intention du ministre a été bonne ou mau-

(1) Histoire ecclésiastique, liv. III, chap. 37. Cependant le même historien rapporte, au même endroit, qu'un enfant ayant été baptisé dans la mer par ses camarades, par forme de jeu, avait été rebaptisé par ordonnance de l'évêque de Constantinople, au moins sous condition, ainsi qu'il l'insinue.

(2) Comme il est évident par tout le contexte. Consulter le saint docteur au même endroit.

(3) C'est ainsi que lisent les docteurs de Louvain, les éditeurs de Saint-Maur et Leclerc lui-même, et que le veut la suite de la narration; car saint Augustin dit sur le passage que nous avons cité : « Je ne crains point l'adultère, » l'homme en état d'ivresse et l'homicide. »

vaise, au sentiment du donatiste Cresconius, *je l'accorde;* mais s'il n'en a eu aucune, *je le nie* (1).

A la septième, je distingue : Malgré la bonne ou la mauvaise conduite des prêtres, de laquelle parle saint Chrysostôme, *je l'accorde;* sans qu'ils aient aucune intention, *je le nie.* Car le saint docteur n'en fait point mention ici.

Pour la huitième, je distingue : En employant une comparaison qui n'est pas juste, *je l'accorde;* exacte, *je le nie.* Car s'il en était autrement, les brutes elles-mêmes pourraient administrer les sacrements. Du reste, ce que dit saint Isidore en cet endroit, détermine le sens de ses paroles : « L'initié, dit-il, » qui se propose de recevoir les symboles du salut, est indé- » pendant de l'influence de la vie des prêtres (2). » Or, il ne parle ici que de l'indignité des ministres.

Inst. 1. Innocent IV dit dans le troisième décret, « qu'il » n'est point du tout nécessaire que celui qui baptise sache ce » que c'est que l'Eglise... ni qu'il ait la pensée de faire ce que » fait l'Eglise; et que lors même qu'il ne l'aurait pas, c'est-à- » dire quand même il ne voudrait pas faire ce que fait l'Eglise, » il le fait néanmoins, parce qu'il observe la formule sacra- » mentelle, le baptême n'en est pas moins valide. » 2. La raison, c'est que le ministre n'est que l'instrument du sacrement, et qu'on ne demande point d'intention à un instrument. 3. De plus, ainsi que les ministres sont les dispensateurs des sacrements, ils le sont également de la parole de Dieu; or, l'efficacité de la parole de Dieu ne dépend point de l'intention de celui qui la dispense; et ainsi en est-il de l'efficacité des sacrements, comme le prouve évidemment l'administration de la sainte Eucharistie, qui n'exige point l'intention de la part du ministre, ainsi il suffit à un ambassadeur de remettre ses lettres de crédit, sans qu'il ait besoin d'expliquer ses titres. 4. Enfin, si la doctrine des catholiques était vraie, de graves inquiétudes et une crainte perpétuelle tourmenteraient l'esprit de ceux qui reçoivent les sacrements, car ils ne pourraient jamais être assurés qu'ils les ont reçus. Donc :

Réponse à la première objection. Je distingue : Pourvu que

(1) Parce qu'il s'agit ici d'une intention intrinsèquement mauvaise dans l'action du baptême, comme nous l'avons déjà dit.

(2) C'est aussi le sentiment de saint Chrysostôme, qui s'efforce de concilier le respect du peuple aux prêtres, bien que quelquefois leur conduite ne soit pas conforme à la morale qu'ils enseignent.

le ministre *ait l'intention* de baptiser, ainsi que le déclare en cet endroit le pape Innocent IV, *je l'accorde;* s'il n'a pas l'intention de baptiser, *je le nie.* Le protestant Turrettin, qui nous oppose l'autorité du pape Innocent, n'aurait pas dû omettre ces paroles; le souverain pontife dit ce qu'il avait proclamé plus haut, en citant l'exemple d'un Sarrasin qui, en baptisant, ne sait pas ce que fait l'Eglise (1).

A la seconde, je réponds que je distingue un instrument vivant, animé et libre, *oui;* inanimé, *non* (voir saint Thomas, III partie, question 65, art. 8 et 9, *ad* 1).

Pour la troisième, je nie la parité de ces comparaisons, parce que la parole de Dieu est purement spéculative, tandis que les sacrements sont essentiellement pratiques; quand on donne la communion, l'eucharistie est consacrée; l'exemple d'un ambassadeur n'est pas applicable au cas dont il s'agit, puisqu'il n'est pas question ici d'une action pratique.

Je distingue encore, quant à la quatrième : Ces craintes pourraient venir au sujet d'un défaut de matière ou de forme, *j'en conviens,* mais seulement de l'intention, sans qu'il y eût quelque signe extérieur qui le fît connaître, *je le nie.* Saint Thomas pense également que le ministre agit au nom de l'Eglise, et que, par conséquent, son intention est exprimée par les paroles que prononce le ministre, ce qui suffit pour la perfection du sacrement.

CHAPITRE IV.

DES RITES OU DES CÉRÉMONIES DES SACREMENTS.

Nous abandonnons aux philologues le soin de rechercher l'origine et l'étymologie du mot de *cérémonie* (2), et nous

(1) Voy. Innocent IV, Commentaires sur les cinq livres des décrétales, Venise, 1538, où il dit, entre autres choses : « Et lui-même (le Sarrazin), en » baptisant en qualité de ministre du sacrement, donne ce que tous ceux » qui baptisent donnent eux-mêmes, bien qu'il ne croie pas pouvoir baptiser. » Il y a pourtant réellement un baptême; mais s'il n'avait pas l'intention de » le donner, il ne baptiserait pas. Il n'est pas indispensable que l'on sache la » foi de l'Eglise à cet égard, ni même que l'on croie ou que l'on sache si » l'Eglise existe. » Ce pape ne pouvait pas, assurément, s'exprimer d'une manière plus précise. Il faut dire que ces commentaires de droit canon ne sont pas d'un grand poids, parce qu'il les avait écrits lorsqu'il n'avait encore que les ordres mineurs.

(2) Voyez, outre le liv. VI, intitulé *De officiis,* dans l'ouvrage des *Origines*

disons que nous entendons par ce mot « un rite extérieur et
» religieux institué pour donner plus de pompe et d'éclat à la
» célébration des sacrements; car l'esprit des fidèles, selon
» l'expression du concile de Trente, est excité par ces signes
» sensibles de religion et de piété à la contemplation des choses
» les plus élevées (sess. XXII, chap. 5). »

Il y a plusieurs sortes de cérémonies. Les unes consistent dans les paroles, comme les exorcismes; les autres dans les actions et les mouvements du corps, comme les signes de croix et les génuflexions, et d'autres dans l'emploi de choses sensibles, comme l'eau bénite, les flambeaux, les habits sacerdotaux. Il y en a qui ont Notre-Seigneur Jésus-Christ pour auteur, celles-ci les apôtres, celles-là l'Eglise. Quelques-unes sont adoptées dans toute l'Eglise entière, d'autres par quelques églises seulement. Nous traitons ici de celles qui sont reçues partout. Cette pompe de nos cérémonies, dans l'administration solennelle des sacrements, est l'objet de la dérision et du mépris de la plupart des protestants, et en particulier des calvinistes.

PROPOSITION.

Les ministres des sacrements, quels qu'ils soient, ne peuvent mépriser ni omettre, sans péché, les rites reçus et approuvés par l'Eglise catholique, pas plus que les changer à leur gré dans l'administration solennelle des sacrements.

Cette proposition est de foi. En effet, le concile de Trente l'a décidée en ces termes dans le 13e canon de sa VIIe session : « Si quelqu'un dit que les rites de l'Eglise catholique, ap-
» prouvés et reçus dans l'administration solennelle des sacre-
» ments, peuvent être méprisés ou omis au gré des ministres,
» ou qu'un pasteur quelconque de l'Eglise peut en employer
» de nouveaux selon son bon plaisir, qu'il soit anathème. »

des saints Isidore, Magri, Dominique et Charles, frères, *Hierolexicon;* Joseph Vicecomes, *Observations ecclésiastiques sur les anciens rites du baptême,* Paris, 1618, ch. 2; Ger.-Jean Vossius, l'*Etymologicon,* au mot *Cérémonie,* ouvrage imprimé à Amsterdam, en 1695, tome I. Du reste, Dominique Magri fait observer, dans l'ouvrage intitulé *Notice des termes ecclésiastiques,* qu'il y a cette différence entre *rite* et *cérémonie,* que celle qui existe entre l'eau et la lotion; en effet, la *cérémonie,* dans la pensée du concile de Trente, est l'*action elle-même,* et le *rite* et le *mode prescrit* pour faire l'action. Cependant l'usage a fait qu'il est passé en coutume de se servir indifféremment de l'une ou l'autre de ces deux expressions.

Or, cette décision atteint directement le pouvoir que Notre-Seigneur Jésus-Christ a donné à l'Eglise d'établir les cérémonies relatives aux sacrements, sauf à conserver leur substance, ainsi que l'a déclaré le même concile, dans sa XXIe session, chap. 2, en disant « que ce pouvoir a existé de » tout temps dans l'Eglise; que dans l'administration des sa- » crements elle pourrait établir ou changer, selon qu'il serait » plus avantageux au salut des fidèles ou au respect de ces » mêmes sacrements, selon la convenance des choses, des » temps et des lieux; c'est pourquoi il est absolument défendu » de mépriser ces cérémonies de l'Eglise catholique, reçues et » approuvées par elle, ou les changer de son autorité privée, » de même qu'on ne peut, sans blesser la foi, renier à l'Eglise » le pouvoir qu'elle a reçu de Notre-Seigneur Jésus- » Christ (1). »

Or, il est prouvé que l'Eglise a reçu ce pouvoir de Notre-Seigneur Jésus-Christ, 1. par l'apôtre saint Paul, dans sa première épître aux Corinthiens, chap. 11, où, après avoir dit plusieurs choses de l'eucharistie, il ajoute, v. 34 : « J'ordon- » nerai le reste quand je serai au milieu de vous. » L'Apôtre promet, par ces paroles, d'établir un grand nombre de cérémonies aptes à concilier plus de respect à ce sacrement, et à disposer les fidèles à le recevoir avec plus de fruit, selon la judicieuse observation de saint Augustin expliquant ces paroles : « Ce qui nous fait comprendre, dit-il, qu'il avait établi » des règles invariables qui étaient à l'abri de l'influence et de » la variété des mœurs (parce qu'il était très-important qu'il » déterminât, dans sa lettre, la règle de conduite à suivre à » cet égard, qui est celle que suit l'Eglise universelle) (2). »

2. Cela est encore prouvé par l'institution de ces rites, dont l'institution remonte jusqu'au berceau de la religion chré-

(1) Il faut remarquer ici que cette proposition, aussi bien que les autres qui ont trait à cette matière, sont de foi, en tant qu'elles énoncent un fait dépendant du droit. Le *fait*, ici, n'est autre chose que les rites ou les cérémonies en usage dans l'administration solennelle des sacrements; or, elles ne sont pas certainement d'institution divine ni révélées. Le *droit* est le pouvoir donné à l'Eglise, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, d'établir ces rites ou ces cérémonies; mais la révélation établit ce droit. Par conséquent, mépriser ces rites ou enseigner qu'on peut les omettre sans péché, c'est attaquer le droit lui-même, au moins indirectement, lequel appartient à l'Eglise de droit divin; ce qui est évidemment contraire à la foi.

(2) Epître 54, à Janvier, c. 6, n. 8. Cette lettre et la suivante ont été adressées à Janvier sur cette matière, et méritent d'être lues.

tienne. Saint Justin (1), Tertullien (*de la Couronne*, c. 3 et 4), font mention de ces cérémonies, ainsi que d'autres auteurs du second et du troisième siècle, qui en parlent comme d'un usage général de temps immémorial et de tradition apostolique. Bellarmin, Bona, Casal, Vicecomes, Robert Sala, Pellicia et d'autres théologiens ont réuni avec beaucoup de soin et de lumière les témoignages et les preuves de ces Pères qui confirment ce fait historique (2).

Cela résulte, 3. des constitutions les plus anciennes, dites apostoliques, comme aussi des constitutions de saint Clément de Rome; de toutes les liturgies, tant de l'Orient que de l'Occident, lesquelles, par leur concordance parfaite pour tout ce qui tient à la substance, montrent par cet accord leur commune origine, comme l'ont eux-mêmes observé les plus doctes d'entre les protestants (3).

C'est pourquoi les prétendus réformés, qui s'étaient d'abord élevés avec blâme contre l'Eglise catholique de ce qu'elle usait de ce pouvoir, se l'arrogèrent ensuite eux-mêmes; car ils avouent, dans la préface de la *Confession de Genève*, « que les » églises chrétiennes avaient toujours usé de la plus grande » liberté à l'égard des rites et des cérémonies, » et que cela était historiquement constaté. Ils prirent pour eux-mêmes cette liberté et la mirent en pratique; mais les luthériens de Prusse ne firent pas ainsi (4).

Il est évident de tout ceci, qu'un pasteur de l'Eglise, quel qu'il puisse être, ne peut, sans pécher, omettre ou changer les

(1) Apolog. 1, n. 61, où il rappelle le jeûne, la prière, l'immersion dans la collation du baptême, et n. 61, où il parle du baiser de paix, de l'acclamation, des prières, des actions de grâces, la distribution de l'eucharistie par la communion, dans la célébration des saints mystères.

(2) Casal, *des Anciens rites sacrés des chrétiens*, vol. I, fol., à Rome, 1647, particulièrement le II livre; Joseph Vicecomes, dans l'ouvrage que nous avons cité, *des Anciens rites du baptême;* Robert Sala, Notes et éclaircissements sur *la liturgie;* card. Bona, vol. IV, fol., Turin, 1747; Pellicia, du Gouvernement de l'Eglise primitive, du moyen-âge et de l'Eglise moderne, livre VI, vol. II, Venise, 1782. Voy. encore Gabriel Albaspin., liv. II des Observations sur les anciens rites de l'Eglise, Paris, 1623.

(3) Voy. le tome I de l'ouvrage que nous avons cité, de Robert Sala, I livre, ch. 6, p. 90 et suiv., ou dans Cotelier, les Pères apostoliques, tome I, et voir encore au même endroit, Beveridge, Jugement sur les canons apostoliques.

(4) Il y a quelques années, le roi de Prusse ayant proposé aux églises protestantes, tant luthériennes que calvinistes, dont le chiffre s'élève à 7,782, *une liturgie du culte évangélique*, 5,344 se rendirent aussitôt au commandement du roi et adoptèrent cette liturgie. Aussi bien les arguments de ce roi ont-ils une grande vertu persuasive. Voy. l'*Ami de la religion*, n. 1143.

cérémonies approuvées et reçues par toute l'Eglise, de son autorité privée, parce qu'elles servent beaucoup à l'instruction des fidèles, parce qu'elles tiennent intimement au dogme et à la morale, dont elles sont pour ainsi dire l'expression fidèle (1). D'où il arrive que tous ceux qui tentèrent d'innover, dans l'Eglise, commencèrent par changer ces rites et innover les cérémonies, au grand scandale du peuple et aux dépens de la paix et de la tranquillité publiques (2). Les protestants en firent autant, eux qui, dans les *Confessions d'Augsbourg et de Saxe,* affirment en toutes lettres « que ceux qui violent les » cérémonies avec scandale, ou qui affectent pour elles un » superbe dédain, pèchent gravement, puisqu'ils renversent » la règle de la discipline et du gouvernement, et troublent la » paix publique. » C'est aussi le sentiment de Mélanchthon, d'Œcolampade, d'Hoffmeister et de Grotius (3).

Ainsi donc, soit que l'on considère l'origine de ce pouvoir, la pratique constante de l'Eglise, ou le sens de la tradition, l'aveu de nos adversaires eux-mêmes, la pratique suivie d'âge en âge, ou la nature intime de la chose même, la vérité de notre proposition, savoir, que les rites de l'Eglise catholique, généralement reçus et approuvés, etc., ressort d'une manière éclatante.

Objections.

Obj. 1. L'Eglise a tiré ses rites et ses cérémonies des usages des Hébreux et des cérémonies païennes, comme

(1) Saint Augustin tire des rites de l'insufflation, des exorcismes, etc., employés dans l'Eglise, un argument très-concluant pour établir contre les pélagiens la doctrine du péché originel reçue dans cette même Eglise.

(2) Nous savons qu'il n'en fut pas de même quand les jansénistes essayèrent d'abolir les anciennes coutumes partout en usage, et d'en introduire de nouvelles en France et en Italie.

(3) Grotius, dans ses Annotations à Cassandre, tome IV, p. 622; Hoffmeister, dans son *Harmonie de la confession d'Augsbourg,* page 325; Œcolampade, dans sa lettre à Erasme Ritter; Mélanchthon, ch. 4 de l'épître aux Romains, dont je ne citerai que ces paroles, pour abréger : « Je n'approuve pas, dit-il, » la violence de ceux qui brusquent partout les rites et les cérémonies sans » causes raisonnables, ou par le plaisir d'innover, ou enfin par malice. On dé» sirerait voir non-seulement plus de piété, mais encore plus d'humanité. » Quoi de plus inhumain que d'outrager la morale publique, surtout quand » ce qui est établi a pour base les lois d'une règle sage? » Aussi Alphonse Vivès, dans sa quatorzième philippique, épargne-t-il ses injures aux catholiques, parce qu'ils reconnaissent une signification à ces cérémonies. « Il n'est » aucun catholique, dit-il, assez stupide et assez superstitieux, pour croire » que la couleur ou la forme des vêtements est la justification des cérémonies » et des autres choses de ce genre. »

Spencer l'a démontré en plusieurs endroits de son ouvrage (1). 2. Il y en a de ridicules, 3. et elles sont toutes parfaitement inutiles, puisqu'elles n'ajoutent rien à l'effet des sacrements, qui, d'après le sentiment des catholiques, opèrent *ex opere operato*. 4. Elles sont improuvées par l'Apôtre, qui dit dans son épître aux Colossiens, chap. 2, v. 18, qu'il ne faut point apprendre des hommes le véritable culte que l'on doit à Dieu, de peur d'être séparé du troupeau de Jésus-Christ par des raisonnements vains et trompeurs, *selon la tradition des hommes*. 5. Obéissant à l'avis de saint Paul, saint Augustin en dit autant (ép. 65, à Janvier, chap. 19). 6. La primitive Eglise, dans le culte le plus simple, célébrait les divins mystères en esprit et en vérité ; 7. comme il y a toujours danger de jeter de la confusion dans l'esprit des fidèles, par cette multiplicité et ce luxe de cérémonies, et de les exposer à confondre ce qui est purement cérémoniel avec ce qui est de l'essence de la doctrine, comme il arriva au pape Corneille, qui douta du baptême de Novatien, puisqu'il l'avait reçu sans l'accompagnement de toutes ces cérémonies ; 8. et enfin comme il est arrivé aux théologiens eux-mêmes, qui en sont venus à élever des discussions sur la matière essentielle et intégrante des sacrements. Donc :

Réponses. Pour la première objection, je distingue : L'Eglise a emprunté toutes ses cérémonies des rites des Hébreux et des païens, *je le nie;* quelques-unes, *je l'accorde, ou plutôt je distingue encore :* En en changeant la fin et l'objet, *oui;* autrement, *non*. Les cérémonies étant indifférentes en elles-mêmes, et comme elles tirent toute leur qualité ou leur vice de leur objet et de leur fin, il n'est point étonnant que l'Eglise ait emprunté quelques rites et cérémonies des Hébreux et des païens, après les avoir expurgés et purifiés de toute espèce de superstition, afin de faciliter à ces nations le moyen d'embrasser le culte du vrai Dieu, selon l'observation de Benoît XIV (2). Il y a cependant des érudits qui nient cet

(1) Des Lois cérémonielles des Hébreux, liv. III, surtout dans le liv. III, dissert. 1, ch. 2, sect. 4, et ch. 8.

(2) Voir le Traité du sacrifice de la messe, livre I, ou le Traité de *la béatitude* et la *Canonisation des saints*, liv. II, c. 1; voir encore la savante lettre d'Emmanuel Azevedo, S. J., aux élèves de liturgie de l'académie de Coïmbre, et l'ouvrage de Benoît XIV, édition de Rome, 1747. Qu'on se souvienne de ce que nous avons dit dans le Traité du culte des saints, n. 101.

emprunt fait aux cérémonies hébraïques et païennes, mais qui soutiennent qu'elles ont leur source dans les instincts de la nature humaine, ou qu'elles ont été inspirées par quelques passages des livres saints, ou enfin qu'elles dérivent naturellement des dogmes de la foi catholique. Mais, sans nous arrêter à cette considération, faudrait-il donc, parce que quelques-unes de nos cérémonies ressemblent aux cérémonies des Hébreux et des païens, que nous fussions obligés de les abolir? Et alors, pourquoi pas aussi renverser les temples et les autels, puisqu'il y en avait chez les Juifs et les païens? Or, personne n'ira jusque-là (1).

Pour la seconde, je distingue : Si on les prend sous un faux point de vue et qu'on ne considère pas leur signification, *je l'accorde;* mais au point de vue d'une légitime piété et en tenant compte du sens que ces rites renferment, *je le nie.*

Je nie la troisième. Le cardinal Bona démontre admirablement que les rites sacrés renferment une foule d'avantages pratiques, en ces termes : « Bien que ces cérémonies ne renferment en elles-mêmes aucune perfection ni aucune sainteté, elles sont néanmoins des actes extérieurs de religion, qui servent comme de signes pour exciter dans l'âme la vénération des choses saintes, pour élever l'âme et la porter à Dieu; elles sont un aliment pour la piété, elles raniment la charité, augmentent la foi, fortifient la dévotion et le zèle; elles sont une instruction vivante pour les simples, un ornement pour le culte que l'on rend à Dieu, l'arche sainte de la religion, et font distinguer les fidèles des mauvais chrétiens et des hérétiques (2). » Nous répondrons à ce que

(1) C'est assurément le but que se proposa Spencer, dans l'ouvrage que nous avons cité. C'est-à-dire que Dieu voulait que Moïse adoptât plusieurs cérémonies des Egyptiens et des Indiens, afin d'éloigner son peuple de l'idolâtrie et le détourner de la superstition, en changeant son objet. Il est de fait que la lotion ou le baptême était en usage chez les Hébreux, surtout après la captivité, ainsi que chez les païens, dans les mystères d'Isis et de Mithra. Devons-nous pour cela rejeter le baptême, que nous savons parfaitement avoir été institué et ordonné par Notre-Seigneur Jésus-Christ? C'est pourtant la conséquence des principes de nos adversaires. Ce n'est point sans doute ce qu'a voulu Ant. Thysius lorsqu'il a dit, dans son 6e exercice, que les prêtres avaient pris l'aspersion de l'eau bénite des rites des Gentils. Voy. dans Th. Crenius le 4e faisceau des Opuscules, Rotterdam, 1694, p. 477. Nous avions tout cela avant eux. Il suffit de jeter les yeux sur l'ouvrage que nous citerons bientôt, du cardinal Bona, qui répond à toutes ces misérables objections avec autant de talent que de piété.

(2) La Divine psalmodie, ch. 19, § 3; Benoît XIV, liv. I, du Sacrifice de la

l'on dit que les sacrements produisent leur effet *ex opere operato*, que cette doctrine ne s'oppose point à l'effet accidentel, qui peut être recueilli de l'éclat des cérémonies, selon le plus ou moins de piété, comme on dit, qui peut être excité dans notre âme, et qu'on nomme ordinairement *opus operantis*.

Je nie la quatrième objection. L'Apôtre parle de la sublimité de la foi dans le passage qu'on nous objecte, et non des rites et des cérémonies. L'apôtre saint Paul dit avec raison que ce n'est pas aux enseignements des hommes que nous devons former notre foi, parce qu'ils sont opposés à ceux de Jésus-Christ; il veut parler ici du pharisaïsme superstitieux et des hébraïsants (1).

Pour la cinquième, je nie ou je distingue : Saint Augustin veut parler de ces cérémonies particulières établies par quelques individus, et qui n'ont de fondement aucun dans les Ecritures, la tradition ou l'usage public et habituel de l'Eglise universelle, *je l'accorde;* de celles que nous combattons, *je le nie,* comme cela est évident par tout le contenu de la citation (2).

A la sixième, je distingue : C'est-à-dire dans le temps où les chrétiens, se cachant dans les souterrains et les cimetières,

messe, et Trombellius, du Baptême, font une exposition très-détaillée des rites des sacrements, de leur usage et de leur dignité. Plusieurs protestants ont fait l'apologie de nos cérémonies, entre autres l'archidiacre Claude-Harmès Kiel, qui tient parmi eux un rang distingué, lequel, dans plusieurs ouvrages qu'il a composés, s'opposa toujours aux mille nouveautés d'opinions des prétendus réformés, et vengea les catholiques en 1824 et 1825; ce qui lui attira les calomnies et les injures de ses coreligionnaires.

(1) Voy. Bernard. de Pecquigny, dans son Histoire, liv. I; et Georges Rosenmuller fait aussi cet aveu dans l'explication de ce passage, par ces paroles : « Ces mots : *Selon les caprices et les enseignements des hommes*, ne doivent » pas être séparés de celui-ci : *Enseignez*, v. 20; et le sens de tout ce passage, » v. 20, 21, 22, est celui-ci : Vous prenez ou vous portez ce que l'on vous » impose. Ne touchez pas à ces décrets (quels qu'ils soient; ne prenez rien, » ne goûtez rien de ce qui est interdit par la loi de Moïse ou les défenses » des anciens, et surtout les viandes défendues, ce qui périt entièrement, » néanmoins, c'est-à-dire est consumé par l'usage); certainement ces défenses » prennent leur source dans les doctrines et les préceptes des hommes. »

(2) Car il approuva, dans cette 55e lettre, toutes les lois de l'Eglise universellement suivies; et enfin, dans le 19e chap., il s'emporte contre ceux qui introduisent toujours des nouveautés, et qui, selon son expression, « accablent » l'Eglise du fardeau de l'esclavage, afin de rendre plus supportable la con » dition des Juifs, qui, malgré qu'ils n'aient point connu l'ère de la liberté, » se courbent sous le joug légal et non sous celui d'une volonté humaine. » Il pense donc qu'il faut supprimer tout cela dès qu'il sera possible; mais tout cela n'a rien de commun avec les rites dont nous traitons ici.

par la crainte des persécutions, étaient obligés de célébrer les saints mystères sans pompe et sans appareil, et qu'ils employèrent ensuite dès que la paix fut rendue à l'Eglise, *je l'accorde;* mais sans aucune cérémonie, *je le nie.* Ce que nous avons dit plus haut est la preuve du contraire.

Je nie la septième objection. Car ce que nous avons dit prouve qu'elles sont un puissant auxiliaire pour la piété; on ne doit point redouter le danger dont nous menacent nos adversaires, si les fidèles ont une instruction suffisante. Il n'est personne, en effet, qui ne sache que le baptême, conféré sans aucune cérémonie, en cas de nécessité, est valide; on doit en dire autant des autres sacrements. Corneille ne douta jamais de la validité du sacrement, par défaut de cérémonies, donné à Novatien; mais il n'était pas sûr de ses dispositions, comme l'Eglise eut toujours pour suspect, par le même motif, le baptême des cliniques, c'est-à-dire de ceux qui ne le recevaient qu'à l'article de la mort (1).

A la huitième, je distingue : Pour tous les sacrements, *je le nie;* pour quelques-uns seulement, *je l'accorde. Je sous-distingue encore :* Parce qu'on n'est pas encore bien fixé sur ce qui en est la matière essentielle, à cause des nuages dont la tradition est enveloppée à cet égard, et que l'Eglise n'a encore rien décidé à ce sujet, *je l'accorde;* à cause de l'introduction des cérémonies, *je le nie.* J'ajouterai que ces discussions théologiques sont purement spéculatives, et qu'elles ne font rien à la pratique.

CHAPITRE V.

SUR L'OBJET DES DISCUSSIONS DE L'ARTICLE PRÉCÉDENT.

Afin de ne pas interrompre le cours de la discussion que nous avons avec les hérétiques, en intercalant des controverses particulières agitées dans les écoles catholiques, nous ajouterons quelques observations qui embrassent ces questions, et qui serviront d'éclaircissement à ce dont nous avons traité d'avance.

(1) L'Eglise a eu tellement en horreur ce délai du baptême, dans tous les temps, qu'elle a regardé comme peu estimables ceux qui recevaient le baptême à l'article de la mort. Nous rapporterons, dans l'occasion, les causes pour lesquelles un assez grand nombre de catéchumènes différaient de recevoir le baptême.

I. Les théologiens demandent, à propos des sacrements de l'ancienne loi, d'abord s'il y avait des sacrements dans l'état d'innocence, ou du moins s'il y en aurait, supposé que cet état eût persévéré. L'opinion de saint Thomas est qu'il n'y en eut point et qu'il n'y en aurait pas eu si cet état eût persévéré, puisqu'ils n'étaient point nécessaires à la sanctification des hommes, ni pour comprimer l'attrait des sens, qui leur étaient soumis en ce temps (voy. III part., q. 61, a. 2). Cependant, d'autres théologiens sont d'un avis contraire (1). La question est douteuse, et nous ne la déciderons pas.

On a coutume encore de faire cette question : Si, dans l'état de nature, la foi a été donnée soit aux enfants ou aux adultes par l'application d'un signe sensible, pour effacer le péché originel aux premiers, et les péchés actuels aux seconds et opérer leur salut? Quant aux adultes, presque tous conviennent qu'ils pouvaient obtenir la rémission de leurs fautes par les prières et les sacrifices unis aux dispositions intérieures (2). Quant aux enfants, la chose est très-incertaine, puisque l'Écriture ne parle aucunement de ce moyen d'effacer la tache originelle, et que les Pères sont divisés de sentiment. Il est vrai que Tertullien (3), saint Grégoire, martyr (4), et

(1) Par exemple, Suarez, sur la III partie de saint Thomas, quest. 61, a. 2, dispos. 3, sect. 3; Isambert, *Traité des sacrements en général,* dissert. sur la quest. 61, part. 1, art. 2 et autres, que nous n'avons pas le temps de mentionner. Ce qu'il y a encore de plus étonnant, c'est que quelques protestants, qui admettent à peine deux sacrements, prétendent cependant qu'il y avait des sacrements dans l'état d'innocence; Joseph-Volf. Jæger le luthérien, dans son livre du *Pacte fédéral de Dieu avec les hommes,* quest. 5, pense que l'arbre de vie était un sacrement; Jos. Braunius, dans sa *Doctrine du pacte,* vol. I, part. III, ch. 2, reconnaît deux sacrements, savoir : le paradis et l'arbre de vie; Herm. Wistius, dans le I liv. du *Traité de Dieu avec les hommes,* pense qu'il y en avait quatre : *le paradis, l'arbre de vie, le sabbat, et l'arbre de la science du bien et du mal.*

Si on veut de plus amples renseignements sur la question de savoir s'il y aurait eu des sacrements pour les descendants d'Adam s'il n'avait pas péché, on n'a qu'à consulter Vasquez sur la III part. de saint Thomas, t. II, disc. 130, ch. 2 et suiv.

(2) J'ai dit *presque tous conviennent,* parce qu'il y a un certain nombre de théologiens scholastiques qui prétendent qu'il n'y avait point de sacrements dans l'état de nature, entre autres Dom. Soto, Ledesma, Durand, dans Vasquez, loc. cit., art. 3, auxquels se joignit Vasquez lui-même.

(3) Traité du baptême, ch. 13, où, répondant à l'objection qu'on lui faisait contre la nécessité du baptême, puisque d'abord la foi avait suffi : « Le salut, » dit-il, vint de la foi par anticipation, avant la passion et la résurrection du » Sauveur. »

(4) Traité 4, de Morale, chap. 3, dont voici le contenu : « Ce que l'eau du

saint Bernard (1) pensèrent que *la foi seule des parents,* indépendamment de tout signe sensible particulier, justifiait les enfants; d'autres, particulièrement saint Augustin, enseignaient que les enfants avaient besoin, pour être justifiés, de quelque sacrement extérieur; saint Thomas regarde le premier sentiment comme le plus probable (2). On ne peut donc rien affirmer à cet égard.

Sous la loi écrite, à laquelle appartient la circoncision, malgré que Dieu l'ait prescrite à Abraham longtemps auparavant, il y avait plusieurs sacrements, tels que l'agneau paschal, la consécration des prêtres et des pontifes, ainsi que les sacrifices de toute espèce.

L'enseignement des conciles de Florence et de Trente est qu'il y a une très-grande différence entre les sacrements de l'ancienne loi et ceux de la nouvelle. Mais ils ont laissé aux théologiens de dire en quoi elle consiste. Nous dirons donc qu'ils diffèrent entre eux quant aux cérémonies, aux dispositions qu'ils exigent, au nombre, et parce que ceux de l'ancienne loi n'étaient que temporaires, et ceux de la nouvelle doivent durer jusqu'à la fin du monde. Cela est une certitude pour tous les théologiens.

Mais l'objet de la discussion concerne le pouvoir de donner la grâce. Généralement les théologiens, d'après l'enseignement du docteur angélique, pensent que les sacrements mosaïques avaient le pouvoir de donner la grâce, ou, comme dit l'école, *ex opere operantis,* ou par le mérite de la foi du ministre ou du sujet. Car l'Apôtre, dans son épître aux Galates, ch. 4, v. 9, les appelle *des éléments pauvres et infirmes;* et dans l'épître aux Hébreux, chap. 9, v. 9, il dit : « On offrait à Dieu

» baptême fait en nous, la foi seule le fit pour les enfants et pour les adultes, » la vertu du sacrifice, chez nos pères. »

(1) Traité du baptême, ch. 1, n. 4 : « Nous croyons, dit-il, que tous les » fidèles, parmi les nations, furent justifiés; les adultes par la foi et les sacri- » fices, et que, pour les enfants, la foi des parents leur fut très-utile, et même » qu'elle leur suffit pour leur sanctification. »

(2) Car dans la quatrième dissertation, prem. quest., 2, a. 6, il dit : « Il y en » a qui disent que la foi ne suffisait pas sans une manifestation de la foi, faite » au moyen de quelque signe extérieur..... Mais comme ceci ne paraît pas » s'accorder avec les paroles de saint Grégoire..... d'autres disent avec plus » de probabilité que la foi seule, sans aucun signe extérieur, suffisait aux » enfants. » Hugues de Saint-Victor, traité 3, ch. 1, sur la Somme, pense que les sacrements étaient nécessaires pour les enfants. Voyez tome III, fol. 205.

» des dons et des victimes qui ne pouvaient purifier la con-
» science de ceux qui rendaient à Dieu ce culte; » et ibid., v. 13 : « Le sang des boucs et des taureaux, et l'aspersion de
» l'eau mêlée avec la cendre d'une génisse, sanctifie ceux qui
» ont été souillés en leur donnant une pureté extérieure et
» charnelle, » c'est-à-dire, donnent la sainteté légale, parce qu'il ajoute au chapitre suivant, v. 4 : « Il est impossible
» que le sang des boucs et des taureaux ôte les péchés. » Eugène IV a adopté ce sentiment, et le concile de Trente semble l'insinuer (1).

Mais d'autres en grand nombre, et de très-recommandables théologiens, pensent que les sacrements de l'ancienne loi, comme signes expressifs de la foi, avaient le pouvoir de remettre les péchés *ex opere operato*, non pas en eux-mêmes, mais, ainsi qu'ils le disent, par accident, parce que Dieu avait attaché sa grâce à ses signes expressifs de la foi. Car, disent ces théologiens, les sacrements de l'ancienne loi ont été institués, en soi, pour figurer Notre-Seigneur Jésus-Christ, et en raison de leur signification, ils produisaient la grâce. Telle fut l'opinion de Hugues de Saint-Victor, de saint Bonaventure, d'Estius et autres (voy. *Estius in IV d. Is.*, § 28). Ce qui leur fait mettre cette différence entre les sacrements de ces deux lois, c'est que ceux de la loi de Moïse furent établis pour figurer ce qui était à venir, et pour ne rien faire autre chose qu'opérer extérieurement sur la chair. Mais comme ils étaient la figure des objets de la foi, ils furent une expression de la foi aussi souvent qu'on les recevait; et pour cette raison, ils justifiaient par accident et secondairement. Mais les sacrements de la nouvelle loi ayant été institués pour donner la grâce premièrement et par eux-mêmes, et non-seulement comme une simple figure des choses à venir, ils justifient par eux-mêmes. Saint Bonaventure pense presque tout-à-fait ainsi, puisqu'il dit que les sacrements de la nouvelle loi justifient par leur propre effet et par eux-mêmes, tandis

(1) Dans l'instruction aux Arméniens, après avoir examiné les sept sacrements de la nouvelle loi, le souverain pontife poursuit en disant : « Qui diffèrent
» beaucoup des sacrements de l'ancienne loi. Car ceux-là ne produisaient
» pas la grâce, mais ils signifiaient qu'elle serait donnée par la passion de
» Jésus-Christ, tandis que nos sacrements contiennent la grâce et la confèrent
» à ceux qui les reçoivent dignement. » Act. des conc., t. IX, col. 430. Saint Thomas développe longuement cette doctrine d'Eugène IV, dans le cinquième opuscule des sacrements.

que ceux de l'ancienne ne justifient que par accident (1).

Cette opinion a paru plus accommodante à ces théologiens pour faire concorder les témoignages des saintes Ecritures et des Pères, qui semblent attribuer un certain pouvoir aux sacrements de l'ancienne loi. Ainsi le Lévitique, dans les chapitres, 1, 4, 5, 17, et le livre des Nombres, chap. 15, attribuent aux sacrifices lévitiques qui étaient offerts pour les péchés du peuple, la puissance de remettre les péchés, par ces paroles : « Le prêtre priera pour lui, et son péché lui sera » remis; et le Seigneur lui sera propice..... Le sang sera un » sacrifice de propitiation pour l'âme. » Ceci reçoit sa confirmation des paroles de l'Apôtre dans son épître aux Hébreux, chap. 5, v. 1, touchant les sacrifices de l'ancienne loi : « Car » tout pontife étant pris d'entre les hommes, en ce qui regarde » le culte de Dieu, afin qu'il offre des sacrifices et des dons » pour les péchés. » Ce que disent saint Augustin et saint Ambroise sur les sacrements, exprime la même pensée. Le premier de ces Pères dit « qu'ils ont une puissance ineffable » (liv. XIX, contre Fauste, chap. 11); » et le second : « La » circoncision, dit-il, a purifié, la loi a sanctifié, et la grâce » a vivifié (2). »

Quoi qu'il en soit de cette controverse, dont nous ne nous occuperons pas plus longtemps, elle nous sert du moins en ce sens que nous pouvons affirmer, en toute sûreté de conscience, que l'opinion de ceux qui disent que les sacrements de l'ancienne loi produisaient la grâce *ex opere operato,* au moins

(1) Dans la 4 d. 1, q. 5 : « Il est bien plus probable, dit-il, que le docteur » Hugues a voulu dire que, dans cet *opere operato,* il y avait une profession » de foi qui était unie aux sacrements à raison de la foi, et qu'ensuite, mais » par accident, ils recevaient la justification. » Œuvr. édit. de Rome, in-fol., tome V, page 13.

(2) Livre VII, sur saint Luc, n. 166. Voy. Estius, loc. cit., lequel a de plus résolu l'objection tirée de saint Thomas, *de la cause efficiente des sacrements,* c'est-à-dire de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui n'a pas pu être antérieure à son effet; il répond, en effet, que la mort de Notre-Seigneur est la cause méritoire de la justification, comme l'a déclaré le concile de Trente; or, elle pouvait opérer dans les sacrements de l'ancienne loi, par la raison qu'elle opère dans ceux de la nouvelle. Il fait observer, de plus, que le sentiment contraire attribue plus d'efficacité à la foi sous l'Ancien-Testament que sous la nouvelle loi; en effet, elle aurait pu justifier indépendamment des sacrements et des sacrifices, ce qu'elle ne peut plus maintenant; ensuite elle semble affaiblir les preuves des catholiques, qui prouvent, par les mêmes textes du Nouveau-Testament, que les sacrements de la nouvelle loi confèrent la grâce.

par accident, n'est pas contraire à la foi; car, selon la judicieuse observation de Bellarmin, on ne doit pas confondre, avec les erreurs des hérétiques, la doctrine des scholastiques qui attribue cet effet aux sacrements de l'ancienne loi, et surtout à la circoncision. Car ces hérétiques accordent une égale efficacité aux uns et aux autres en diminuant la puissance de ceux de la nouvelle loi, puisqu'ils prétendent qu'ils ne produisent pas la grâce *ex operc operato;* tandis que les scholastiques ne retranchent rien des sacrements de la nouvelle loi et ne font qu'exalter ceux de l'ancienne, mais non pas sans quelque restriction (1).

Cette opinion des théologiens donne plus de facilité pour coordonner les preuves de l'Ecriture et des Pères que l'on peut opposer à celle qui donne à la circoncision une puissance et un effet sacramentels. En effet, on lit dans la Genèse, c. 17, v. 14 : « L'enfant mâle qui n'aura pas été circoncis sera » enlevé du milieu de mon peuple, parce qu'il a brisé le pacte » que j'ai fait avec lui. » Saint Augustin, fort surtout de ce passage, prétend que la circoncision avait été établie pour effacer le péché originel. Plusieurs théologiens partagent sa manière de voir. Mais l'Apôtre dit au contraire, dans sa I aux Corinthiens, chap. 7, v. 19 : « La circoncision n'est rien. » Et la Genèse, chap. 17, v. 11 : « La circoncision semble être » instituée comme un signe de l'alliance » faite avec Abraham

(1) Livre II, des Sacrements, ch. 13, n. 6. Son sentiment, néanmoins, était que les conciles de Florence et de Trente avaient déclaré que les sacrements mosaïques ne produisaient pas la grâce *ex opere operato*. Car il avait écrit au n. 1 de ce chapitre : « Tous les catholiques conviennent que les sacrements » de l'ancienne loi, proprement dits sacrements mosaïques, ne donnaient pas » la grâce *ex opere operato*. C'est là l'enseignement de tous les théologiens, » à la quatrième dissert., n. 1. Le concile de Florence l'a déclaré dans son » instruction aux Arméniens, et celui de Trente, quoique moins clair et moins » précis, parce que cela n'était plus nécessaire, puisque la question avait été » jugée, session VII, canon 2. » Mais si la question eût été décidée auparavant, aucun catholique n'eût osé enseigner que la circoncision, ou les autres sacrements mosaïques, avaient eu la vertu de produire la grâce *ex opere operato*, au moins par accident, ou en tant que signes expressifs de la foi; et cependant, comme nous l'avons vu, cette opinion a été celle d'un grand nombre d'entre eux. Ajoutons que l'instruction aux Arméniens ne peut pas être appelée, rigoureusement parlant, une décision du concile de Florence, car, sans tenir compte du reste, il s'ensuivrait qu'il est de foi que la présentation des choses nécessaires à l'administration des ordres majeurs est la matière essentielle de ces ordres, ce que n'admet pas le cardinal lui-même et qu'il prouve même le contraire, comme nous le ferons voir en son lieu. Enfin, le concile de Trente ne l'a pas décidé au deuxième canon de la VIIe session, ainsi que nous l'avons dit.

et sa postérité. C'est ce qui fait dire à saint Justin : « Il » (Abraham) reçut la circoncision seulement comme un signe » et non comme un moyen de salut (1). » Saint Irénée, Tertullien, saint Chrysostôme en disent autant, ainsi que les autres Pères grecs et latins (2). Bellarmin, marchant sur leurs traces, ne reconnut dans la circoncision qu'un signe pur et simple, qui n'avait aucun pouvoir d'effacer les péchés. Ainsi donc ces théologiens considèrent la circoncision en elle-même, et ceux qui suivent l'opinion de saint Augustin la regardent comme une profession de foi. Or, rien n'empêche que, sous ce rapport, on ne reconnaisse dans la circoncision un remède au péché originel, pourvu qu'on ne l'entende pas en sens exclusif, ainsi que s'exprime l'école, puisqu'il y a pu exister d'autres moyens propres à cet effet, surtout pour les enfants qui mouraient avant le huitième jour après leur naissance, ainsi que pour les femmes (3).

II. Ces observations sur les sacrements de l'ancienne loi étaient indispensables. Nous allons parler maintenant de ce qui a trait aux sacrements de la nouvelle loi, de ce qui les constitue et de ce sur quoi ils reposent; ce qui se divise en deux parties. Les Pères et les écrivains ecclésiastiques les ont appelées *la substance, le signe et les éléments, les paroles et les prières*. Soit saint Augustin, au nom de tous, qui dit : « La » parole se joint à l'élément, et il se fait un sacrement. » Après que la philosophie d'Aristote eut été adoptée dans les écoles chrétiennes, les expressions de *matière* et de *forme* passèrent dans la théologie et furent employées dans le concile de Trente et par Eugène IV, qui dit dans son célèbre décret : « Tous les sacrements se composent de trois choses : de » l'objet, comme matière; des paroles, comme forme, et de » la personne du ministre qui administre le sacrement, avec

(1) Il la reçut seulement comme un signe et non comme une justification (Dialogue avec Tryphon, n. 23).

(2) Voir Bellarmin, liv. II, *des Sacrements,* chap. 15.

(3) Il faut rapporter en passant la singulière idée du vénérable Bède, citée par Hugues de Saint-Victor, tome III, *des Sacrements,* fol. 205, où il écrit : « On demande si les femmes ont eu un remède contre le péché originel. On » répond : la foi, les offrandes et les sacrifices. On fait la même question à » l'égard des enfants qui mouraient dans les huit premiers jours après leur » naissance, ou s'ils étaient damnés; Bède semble dire qu'ils étaient damnés, » par ces mots, etc. » Cependant Hugues de Saint-Victor conclut prudemment par ces paroles : « Il vaut mieux abandonner cette question au jugement de » Dieu, que de porter une décision téméraire.

» l'intention de faire ce que fait l'Eglise (1). » Et il en est ainsi par analogie, d'un composé physique et les parties constitutives des sacrements. On entend par *matière* du sacrement, ce que l'on conçoit préexister avant les paroles que doit prononcer le ministre; par *forme,* on entend les paroles que le ministre prononce dans l'administration des sacrements. Mais il ne faut pas toujours admettre quelque chose de matériel dans ce que l'on nomme *matière.*

Benoît XIV a dit ceci de la forme conditionnelle, dans le VII livre du Synode diocésain, chap. 6. Quelques savants s'imaginent que la forme conditionnelle est une invention des scholastiques; mais le Père Martène dit qu'ils sont dans une erreur profonde (*des Anciens rites de l'Eglise,* tom. I, liv. I, chap. 1, art. 16, n. 9); car, malgré que les conciles et les Pères antérieurs au VIII[e] siècle ne fassent point expressément mention de la formule conditionnelle, c'est à tort que Noël Alexandre nie qu'elle ait jamais été en usage dans l'Eglise. Au contraire, c'est la pratique constante et suivie de l'Eglise qui nous prouve le sentiment opposé, et c'est ce que nous prouvons de cette manière. L'Eglise catholique a toujours cru qu'il n'y avait qu'un baptême, et c'est pour cela qu'elle a toujours soutenu qu'on ne pouvait le renouveler sans pécher gravement, s'il avait été légitimement administré. Mais cependant cette même Eglise, qui avait cet enseignement, a toujours ordonné de rebaptiser ceux du baptême desquels on n'était pas sûr. Or, pour que nous ne soyons pas emmenés à dire que l'Eglise est tombée dans l'erreur des rebaptisants, qu'elle a anathématisés tant de fois, il est nécessaire de penser qu'elle a voulu que le baptême ne fût donné, dans cette incertitude, que sous la condition tacite et conçue dans l'esprit, contenue dans cette formule : *Si vous n'êtes pas déjà baptisé.* Cette condition, d'abord purement mentale, commença à être expressément formulée au VII[e] siècle, en même temps que la forme du baptême. Alexandre III prescrivit l'observation générale de cette règle, et elle fut sanctionnée par Jean XXII, (dans Raynald, à l'an 1333, n. 42). Benoît XIV en fit autant. Pie VI vint se joindre plus tard à ces souverains pontifes, lequel proscrivit, par la 28[e] proposition de la bulle *Auctorem fidei,* la délibération du synode (de Pistoie) qui, sous prétexte

(1) Dans Hardouin, loc. cit.

d'adhésion aux anciens canons, dans le cas d'un baptême douteux, « déclare l'intention d'omettre, à l'avenir, la mention » de la forme conditionnelle, comme téméraire, contraire à la » pratique, aux lois et à l'autorité de l'Eglise. »

Il ne faut point, cependant, admettre cette condition témérairement et en toute occasion; on ne doit en user que dans les cas de doute prudent et probable d'un baptême ou d'une ordination réguliers, et que si, après une sage et rigoureuse inquisition, on n'a pas pu parvenir à découvrir la vérité (1). Ceci n'a lieu que pour les sacrements qui impriment un caractère. Quant aux autres, on peut consulter les traités de théologie morale.

III. Ce que nous avons dit touchant la forme dans laquelle est renfermée la pensée tacite de la condition, et qui eut faveur pendant les sept premiers siècles de l'Eglise, jette un grand jour sur la question de savoir quel est l'objet de l'intention que doit avoir le ministre des sacrements. D'après Ambroise Catharin, le sacrement est complet et valide, si le ministre a seulement l'intention de célébrer ce rite que l'Eglise célèbre, et qui remplit ses fonctions avec liberté, réflexion et sans dérision extérieure, se servant de la matière et prononçant la formule sacramentelle, surtout dans les circonstances où il est appelé à agir en qualité de ministre de l'Eglise. D'après Catharin, il n'y a dans tout cela rien qui soit cause de la nullité du sacrement, s'il garde secrètement dans sa pensée une intention opposée, par laquelle il ne veut pas que son action soit l'action du sacrement, telle que Notre-Seigneur Jésus-Christ l'a instituée (2).

La plupart des théologiens français souscrivent à l'avis de Catharin, mus particulièrement par la raison que, 1. si la validité du sacrement dépendait de l'intention du ministre, la perversité du ministre serait un obstacle à la validité du sacrement, ce que l'Eglise a condamné contre les donatistes; 2. saint Augustin, Innocent IV et saint Thomas n'exigent point l'intention intérieure du ministre pour la validité du sacrement,

(1) Benoît XIV, n. 3, pass. cit.; voy. ce qu'il dit : « Quand il y a doute, le » baptême peut se donner sous condition. »

(2) Voir le traité d'Ambroise Catharin, sur *la Nécessité d'intention pour la célébration des sacrements,* œuv. de Jacq.-Hyac. Serry, Padoue, 1727. Il publia plus tard un autre ouvrage auquel il donna le titre de *Vengeance des vengeances d'Ambroise Catharin,* où il expose encore plus clairement la pensée de Catharin.

comme il appert par leurs affirmations, que nous avons citées en temps et lieu (voy. plus haut, n. 153 et suivants); 3. on interroge les hérétiques qui reviennent à l'unité sur la matière et la forme des sacrements qu'ils ont reçus, mais nullement sur l'intention du ministre. Et pourquoi cela, si ce n'est qu'à cause que l'Eglise pense que le rite extérieur suffit. 4. Jésus-Christ n'eût pas pourvu au bien et à la tranquillité des consciences, s'il eût fait dépendre la validité des sacrements de l'intention du ministre. 5. Les sacrements opèrent *ex opere operato*. Ils sont donc comme une flamme qu'on approche d'un paquet d'étoupes, qui l'embrase aussitôt, que l'on veuille ou qu'on ne le veuille pas.

Les théologiens italiens et ceux de presque toutes les autres nations se rangent à l'avis contraire de la nécessité de l'intention intérieure, en s'appuyant sur presque tous les motifs suivants : 1. Les ministres des sacrements sont les ministres de Jésus-Christ, les dispensateurs des mystères de Dieu; ils doivent donc avoir l'intention proprement dite de faire ce que Jésus-Christ a institué; mais celui-là ne le fait pas qui feint de remplir ce mystère, et qui, bien plus, veut positivement ne pas faire ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué. 2. Eugène IV et les conciles exigent du ministre l'intention de faire ce que fait l'Eglise; or, l'Eglise ne feint pas, mais au contraire elle a l'intention très-positive de faire une chose sainte. 3. Alexandre III condamna cette proposition, qui est au n° 28 : « Le baptême donné par un ministre qui observe » les cérémonies extérieures et la forme du baptême, mais qui » dit dans son cœur : Je n'ai pas l'intention de faire ce que » fait l'Eglise, est valide (voy. Viva, op. cit. sur cette propo- » sition). » 4. Les rubriques du Missel romain, approuvées par Clément VIII, déclarent nulle la consécration faite par un prêtre, lequel, *ayant devant lui onze hosties, n'a l'intention que d'en consacrer dix seulement*. La raison qu'il en donne, c'est qu'il faut toujours l'intention intérieure, comme cela est évident. 5. A ces preuves se joint la pratique de l'Eglise universelle touchant la forme conditionnelle dont nous venons de parler; cette condition n'est que mentale, et pourtant cette pratique a été suivie pendant sept siècles complets. Et puisque cette condition mentale serait exprimée pour éviter de réitérer le sacrement reçu dans les formes, il est clair que cette intention intérieure influe sur la valeur du sacrement, dans la

pensée de l'Eglise, autrement ce serait en vain qu'on l'exprimerait.

A l'aide de ces raisonnements, il est facile à ces théologiens de pulvériser les arguments de leurs adversaires. Ils concluent de là que l'erreur des donatistes différait trop de celle-ci pour les confondre l'une dans l'autre. Car ces hérétiques inféraient l'invalidité des sacrements de la perversité des mœurs des ministres, tandis qu'il s'agit ici de l'intention nécessaire pour la célébration d'un sacrement. La véritable pensée de saint Augustin, d'Innocent et de saint Thomas, ressort de la discussion avec les novateurs. C'est pour cela que l'Eglise ne s'enquiert nullement de l'intention du ministre auprès des hérétiques qui retournent à l'unité, parce qu'ils ne peuvent pas en rendre raison et qu'on la présume chez les ministres hérétiques, à moins qu'on ne soit sûr du contraire. Les inconvénients qui en résultent ne sont d'aucune valeur, puisqu'ils ne peuvent pas moins surgir du défaut d'intention que du vice de forme ou de matière. De plus, Dieu peut y suppléer, dans les adultes, par les dispositions intérieures. On doit abandonner le reste aux soins de la Providence. Enfin l'argument tiré de la comparaison du feu suppose résolu le cas qui est mis en question, savoir, si les sacrements administrés sans intention doivent être regardés comme du feu ou de la glace.

Au reste, quoique Benoît XIV avoue qu'il y a une énorme différence entre l'opinion de Catharin et l'erreur de Luther, il affirme cependant qu'on ne peut pas nier qu'Alexandre VIII porta un coup terrible à l'opinion de Catharin. C'est ce qui lui fit dire avec beaucoup de sagesse : « S'il est constant que » quelqu'un ait administré le baptême ou quelqu'un des » sacrements qu'on ne peut pas réitérer, en observant toutes » les cérémonies extérieures, mais en supprimant son in- » tention, ou avec la volonté de ne pas faire ce que fait » l'Eglise, dans le cas de nécessité, il faudra parfaire le sacre- » ment sous condition. Mais si le temps le permet, on devra » recourir au saint-siége (1). »

(1) Du Synode diocésain, liv. VII, ch. 4, n. 9. D'après ces paroles, la nullité de l'opinion des Pères du concile de Trente, qui nient la nécessité de l'intention intérieure, est clairement constatée.

TRAITÉ DU BAPTÊME.

Le baptême, le premier des sacrements, qui ouvre l'entrée de l'Eglise de Jésus-Christ, a reçu plusieurs dénominations tirées de l'Ecriture et de l'antiquité, d'après la diversité de son action ou de ses effets. Quelquefois il a été appelé *sacrement de l'eau, de la vie nouvelle, de la foi, de l'illumination;* d'autres fois, *seconde naissance, bain de régénération* (1). Le catéchisme romain le définit : *Le sacrement de la régénération par l'eau dans la parole* (part. II, chap. 2, § 5). Comme sacrement, il a cela de commun avec les autres, c'est-à-dire comme signe visible de la grâce invisible; en tant qu'il est appelé sacrement de *régénération,* il exprime la naissance spirituelle que nous recevons par son moyen : les expressions, *par l'eau dans la parole,* dénotent ses parties constitutives, qui sont la forme et la matière.

Tous les sectaires modernes, ceux au moins qui ont conservé les sacrements, admettent son existence. Nous n'avons donc pas besoin de l'établir par des preuves. De même qu'il est inutile de nous arrêter aux folles chimères des hérésies, depuis longtemps passées, des archontiques, des marcosiens, des valentiniens et des quintiliens, qui rejetèrent le baptême comme une institution du Dieu de Sabaoth ou du principe mauvais.

Les novateurs élevèrent des doutes sur la supériorité du baptême établi par Notre-Seigneur Jésus-Christ, en le comparant à celui de Jean-Baptiste, qu'ils voulaient lui égaler. Cette prétention erronée fut condamnée par le concile de Trente, sess. VII, can. 1 : « Si quelqu'un dit que le baptême » de Jean a eu la même vertu que celui de Jésus-Christ, qu'il » soit anathème. » Mais comme nous avons fait justice de cette erreur, soit en établissant que les sacrements de la nouvelle loi produisaient la grâce *ex opere operato,* ou en prouvant la différence de ceux de la nouvelle d'avec ceux de l'ancienne loi, soit enfin, en faisant observer que la décision des Pères du concile de Trente condamnait ceux qui prétendaient

(1) Bingham parle longuement des noms sacrés que l'on donnait au baptême dans la primitive Eglise, *Origines et antiquités ecclésiastiques,* IV vol., liv. XI. Voy. tout le premier chapitre.

établir une parité absolue entre tous ces sacrements, pour diminuer la puissance de ceux de la nouvelle loi, tout en ne touchant pas à l'opinion de ceux qui attribuent une efficacité quelconque aux sacrements de l'ancienne loi, nous avons jugé inutile d'établir une thèse pour prouver la supériorité du baptême de Jésus-Christ sur celui de Jean. Il suffit, en effet, d'appliquer les mêmes principes à cette controverse pour la décider (1).

Sans nous arrêter ici inutilement, hâtons-nous de traiter de la nature de ce sacrement, c'est-à-dire de sa matière et de sa forme, de son ministre et de son sujet, enfin de sa nécessité et de ses effets, à la condition néanmoins de passer légèrement sur ce qui n'est pas d'absolue nécessité, ou qui est à peine controversé, pour nous appesantir sur les questions qui sont maintenant à l'ordre du jour. Selon notre habitude, nous ajouterons quelques notes pour servir d'éclaircissement à ces matières.

(1) Les Pères sont unanimes à reconnaître une différence entre le baptême de saint Jean et de celui de Jésus-Christ, quant à la vertu et à l'efficacité. Il serait trop long de les énumérer tous. Bellarmin, dans son *Traité du baptême*, chap. 21, §§ 12 et suiv., cite leurs témoignages. Calvin lui-même ne fait pas difficulté d'avouer que les Pères ont reconnu un effet bien différent dans les deux baptêmes; mais, à l'exemple de ses maîtres, il méprise l'autorité. Il dit en effet, *Institut.*, liv. IV, ch. 15, § 7 : « Qu'on ne se laisse point effrayer de » ce que les Pères cherchent à mettre une différence entre l'un et l'autre. » Ce petit caillou qu'ils jettent sous nos pieds ne doit pas nous faire trébucher » dans le sentier des saintes Ecritures. Car, qui se fierait plutôt à Chrysostôme, » qui nie que le baptême de Jean ne renfermait pas la rémission des péchés, » qu'à Luc, qui affirme le contraire?... On ne doit pas non plus faire attention » à cette argutie d'Augustin, *que les péchés étaient remis en espérance dans le* » *baptême de Jean, et réellement dans celui de Jésus-Christ.* » Mais, comme le fait remarquer Bellarmin, il ne s'agit pas ici si l'on doit s'en rapporter plutôt à Luc qu'à Augustin ou à Chrysostôme, mais si saint Jean Chrysostôme et saint Augustin ont mieux compris saint Luc que Calvin. On doit dire si quelques saints Pères, tels que saint Basile et saint Cyrille de Jérusalem et autres, ont paru attribuer une certaine efficacité au baptême de Jean, ou s'ils ont parlé de la vertu de la pénitence à laquelle saint Jean exhortait les peuples, ou bien faire la réponse d'Estius, qui dit dans la 4 d. 2, § 4 : « On ne peut pas » nier que quelques Pères aient cru que le baptême de Jean remettait les » péchés; mais ils ont tous attribué plus d'efficacité au baptême de Jésus-Christ, » c'est-à-dire une excellence de grâce qu'ils n'accordent pas au baptême de » Jean, et plus qu'à la circoncision comparée au baptême. Et c'est peut-être » à cause de cette opinion des Pères que le concile de Trente ne voulut pas » décider que le baptême de saint Jean n'avait aucun pouvoir de remettre les » péchés, mais il décréta en général, sous peine d'anathème, qu'il n'avait pas » eu la même puissance que le baptême de Jésus-Christ. En quoi tous les Pères » sont d'accord. » Touttée dit presque la même chose dans sa troisième dissert. sur la Doctrine de saint Cyrille de Jérusalem, ch. 8, n. 60 et suiv., où il faut le consulter, car il traite cette matière avec une grande érudition.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA MATIÈRE DU BAPTÊME.

Les théologiens distinguent pour le baptême une matière *prochaine* et une matière *éloignée*. L'éloignée est l'eau, la prochaine l'ablution. Nous allons traiter de l'une et de l'autre. En effet, sans nous arrêter aux anciens hérétiques, dont les uns rejetèrent toute espèce de matière du baptême, tels que les séleuciens et les herminiens, les manichéens et leurs descendants les pauliciens; d'autres remplacèrent le baptême d'eau par le baptême de sang, comme le firent les flagellants; et beaucoup de modernes, Luther à leur tête, pensent que *toute espèce de liquide* peut servir de matière au baptême (1). Les sociniens, et quelques autres avec eux, prétendent que l'eau du baptême ne peut être qu'une eau métaphorique (2).

Quant au mode d'administration du baptême ou d'ablution, les Grecs imputèrent mainte et mainte fois à crime à l'Eglise

(1) Dans ses Propos de table, ch. 17, dans Bellarmin, I, du Baptême, ch. 2, qui cite les erreurs des autres hérétiques. Il suivit pourtant sans réflexion Bernard de Lutzemberg, qui avance que les jacobites ne baptisaient pas dans l'eau, mais dans le feu. Mais nous parlerons de ceci plus tard.

(2) Les sociniens héritèrent de cette erreur de Calvin, qui insinue en plusieurs endroits que l'eau, dans les saintes Ecritures, lorsqu'il s'agit du baptême, ne doit pas être prise littéralement, mais en sens métaphorique. Mais les sociniens, allant encore plus loin, prétendent que le baptême lui-même doit être pris métaphoriquement. Les méthodistes se sont laissés entraîner après eux. Cette erreur fut combattue, en Angleterre, par Guillaume Dell et Benjamin Holme; le premier, dans l'ouvrage intitulé *Doctrine des baptêmes expurgée des erreurs anciennes et modernes;* et le second, dans le petit traité qui a pour titre : *Sérieuse invitation à tout le monde à rechercher si on reconnait en soi la présence de l'esprit de Jésus-Christ.*

Les quakers ne reconnaissent point également l'eau comme matière essentielle du baptême; ils rejettent même tout rite extérieur; car Robert Barclay dit dans l'*Apologie de la vraie religion chrétienne,* 2 édit., Londres, 1729, page 341 : « De même qu'il n'y a qu'un Dieu et une foi, il n'y a qu'un baptême » qui ne lave pas les souillures de la conscience, mais qui est le témoignage » d'une bonne conscience auprès de Dieu, par la résurrection de Jésus-Christ; » et ce baptême est quelque chose de saint et de spirituel, c'est-à-dire le » baptême de l'esprit et du feu, par lequel nous sommes ensevelis en Jésus-» Christ, afin que, lavés et purifiés de nos péchés, nous menions une vie nou-» velle. » On voit d'après ceci que, dans l'opinion des quakers, le baptême n'était que l'ablution du cœur, la purification de toute souillure et le principe d'une nouvelle vie. Barclay tire toutes ses preuves de Fauste Socin. Voir la Symbolique de Moehler, tome II, § 68.

romaine d'administrer le baptême par infusion ou par aspersion; et quelques-uns ne craignirent même pas de lui reprocher de n'avoir point de vrai baptême, et allèrent jusqu'à dire qu'il fallait le donner une seconde fois à ceux qui ne l'avaient reçu que par aspersion ou par infusion. Il nous incombe ici deux obligations : d'abord d'établir le baptême de l'eau, et de défendre la doctrine et la pratique de l'Eglise romaine contre les aveugles accusations des Grecs.

PREMIÈRE PROPOSITION.

L'eau pure et naturelle est indispensable pour le baptême.

Cette proposition, posée en ces termes par le concile de Trente, sess. VII, can. 21 : « Si quelqu'un dit que l'eau pure » et naturelle n'est pas nécessaire pour le baptême, et que, » par conséquent, ces paroles de Notre-Seigneur Jésus- » Christ : *Celui qui ne renaît pas de l'eau et du Saint-Esprit,* » peuvent être prises en sens métaphorique, qu'il soit ana- » thème, » est de foi.

Il nous est facile d'établir la vérité de cet article de foi; car les textes de l'Ecriture et la pratique constante des églises d'Orient et d'Occident sont tellement évidentes, qu'elles ne peuvent faire doute. D'abord, Notre-Seigneur Jésus-Christ s'adressant à Nicodème (saint Jean, chap. 3, v. 5), dit : « Celui qui ne renaît pas de l'eau et du Saint-Esprit ne peut » entrer dans le royaume des cieux. » Ces paroles expriment en même temps l'ablution extérieure du corps par l'eau, et la naissance intérieure de l'âme par le Saint-Esprit. Mais pour ne pas être plus long qu'il ne faut dans une matière si claire et si évidente, nous découvrirons seulement le sens véritable des paroles du Sauveur par celles qu'on lit aux Actes des apôtres, chap. 8, v. 36 et suiv., ou, après que l'apôtre Philippe eut instruit de la religion chrétienne l'eunuque de la reine de Candace, « ils arrivèrent à un endroit où il y avait de l'eau; » et l'eunuque dit : *Voici de l'eau, pourquoi ne me baptiseriez-* » *vous pas?* Ils descendirent ensemble dans l'eau, et Philippe » baptisa l'eunuque. » Ibid., chap. 10, v. 47, lorsque le Saint-Esprit fut descendu tout-à-coup sur ceux qui écoutaient saint Pierre, « Pierre dit : *Peut-on refuser l'eau du baptême* » *à ceux qui ont déjà reçu le Saint-Esprit comme nous?* »

C'est pourquoi l'Eglise n'admit point d'autre baptème que

celui administré avec de l'eau, comme l'attestent tous les saints Pères, toutes les fois qu'ils parlent du baptême. C'est pour cela que saint Augustin fait cette question : « Qu'est donc le bap» tême de Jésus-Christ? L'ablution de l'eau dans la parole. » Supprimez l'eau, il n'y a plus de baptême; supprimez la » parole, il n'y en a plus également (traité 15 sur saint Jean, » n. 4). » Nous en avons encore pour témoins tous les rituels et les pontificaux des Latins et l'euchologie des églises orientales, comme le fait observer, avec beaucoup d'érudition, Renaudot, dans le V vol. de son ouvrage de *la Perpétuité de la foi* (liv. II, chap. 4), où il défend les jacobites de l'accusation du baptême de feu, ce que fait également Joseph Assémani, dans la *Bibliothèque orientale* (tome II, diss. 1, *sur les Monophysites,* § 5).

Objections

I. *Obj.* C'est à tort que les catholiques font consister le baptême extérieur sans l'eau, puisqu'il est certain 1. que le mot d'*eau* est pris métaphoriquement dans plusieurs passages, par exemple, dans saint Jean, chap. 4, v. 13, chap. 7, v. 37; de même que le nom de *baptême* est pris également, en sens métaphorique, dans la I ép. aux Corinthiens, chap. 10, v. 2; dans l'évangile de saint Marc, chap. 10, v. 38, et dans plusieurs autres endroits. 2. C'est pour cela que saint Jean dit en saint Matthieu, chap. 3, v. 11 : « Je vous baptise dans » l'eau..... mais lui vous baptisera dans le Saint-Esprit et » dans le feu. » Par ces paroles, il met donc son baptême en parallèle avec celui de Jésus-Christ, de manière à faire entendre que le sien consiste dans l'eau, et celui de Jésus-Christ dans le feu de la charité, qui doit brûler par la flamme de toutes les vertus. Le Christ lui-même semble l'expliquer en ce sens, quand il dit dans le livre des Actes, I, 5 : « Jean a bap» tisé dans l'eau, mais sous peu de jours vous serez baptisés » dans le Saint-Esprit. » Le baptême des chrétiens gît donc tout entier dans la sainteté extérieure et dans l'illumination intérieure du Saint-Esprit, ainsi que 3. l'enseignait saint Pierre, dans sa I ép., chap. 3, v. 21 : « Le baptême, non celui » qui consiste à purifier la chair de ses souillures, mais celui » qui, engageant la conscience à se conserver pure pour Dieu, » vous sauve. » C'est aussi la doctrine de saint Paul, qui, dans son épître aux Hébreux, chap. 10, v. 10, met le baptême

extérieur au nombre des cérémonies impuissantes de l'Ancien-Testament, et qui écrit à Tite, chap. 3, v. 5 et 6 : « Il nous a » sauvés par l'eau de la renaissance et par le renouvellement » du Saint-Esprit, qu'il a répandus sur nous; » où il n'admet pas d'autre ablution que l'effusion du Saint-Esprit, et qui fait encore cet éloge de notre baptême, dans son épître aux Rom., chap. 6, v. 4 : « Nous avons été ensevelis avec Jésus-Christ, » par le baptême, pour mourir au péché, afin que, comme il » est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père, » nous marchions aussi dans une vie nouvelle. » Or, la mort et la résurrection du chrétien sont purement allégoriques; le baptême doit donc être également purement métaphorique, c'est-à-dire mystique et intérieur. C'est ce que saint Augustin a compris, quand il a dit dans le 11 traité sur saint Jean, sur ces paroles du Sauveur : « Celui qui ne renaît pas, etc., » qu'elles ne devaient pas être entendues d'une manière charnelle, mais spirituellement. Donc :

Rép. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, je distingue : L'Ecriture prend quelquefois en sens allégorique l'eau et les paroles sacramentelles du baptême, *je l'accorde;* toujours et dans le cas dont il s'agit ici, *je le nie.* C'est donc par le sujet en question, par la confrontation des textes correspondants, le sens de la tradition et la pratique qu'on doit décider, d'après les canons exégétiques, quand il faut prendre un passage d'un auteur en sens littéral ou en sens métaphorique.

A la seconde objection, je distingue : Afin d'exprimer la différence de vertu et d'efficacité qu'il y avait entre son baptême et celui de Jésus-Christ, *je l'accorde;* dans l'intention de supprimer l'eau du baptême de Jésus-Christ, *je le nie.* Car c'est en ce sens que toute l'antiquité a entendu les paroles du saint Précurseur et de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1).

(1) Voir Bellarmin, *Traité du baptême,* ch. 21. Les critiques modernes sont partagés de sentiment à l'égard de ce baptême dans le Saint-Esprit et le feu; le savant P. Cast.-Innoc. Ansaldi, O. P., les a recueillis dans son *Traité du baptême dans le Saint-Esprit et dans le feu,* Milan, 1752, in-4. Après avoir réfuté les autres opinions, Ansaldi émet et prouve la sienne, qui traite des dons miraculeux qui doivent être le fruit de la venue du Messie et faire comme les ornements d'un nouveau temple, selon la tradition hébraïque. Clément Biagi, de l'ordre des camaldules, dans les notes qu'il ajouta à sa traduction du Dictionnaire de Bergier, au mot *Baptême,* donne une autre interprétation à ce passage de l'Evangile, et prétend que ces paroles : *Et*

A la troisième objection, ou à toutes les preuves qui l'accompagnent, je distingue : Pour recommander les effets intérieurs du baptême chrétien, *je l'accorde;* pour supprimer l'ablution extérieure, *je le nie.* Car saint Pierre ne veut dire autre chose, sinon que l'ablution matérielle ne servirait de rien sans les dispositions intérieures (1); saint Paul exalte aussi l'efficacité du baptême, par lequel nous sommes régénérés et renouvelés, par la collation de la grâce sanctifiante, dans son épître à Tite. Dans celle aux Romains, il fait allusion à la cérémonie de l'immersion pour donner le baptême, qu'il dit être le symbole de la mort et de la résurrection spirituelles, qui sont accordées au baptisé en vertu de ce bain sacré (voyez Bern. de Pecquigny). Saint Augustin rejette l'interprétation charnelle de Nicodème (2). Nous voyons, à la manière d'argumenter de nos adversaires, où conduit la fureur frénétique d'innover, d'après le principe d'inspiration particulière des protestants, une fois qu'on a perdu l'obéissance à l'Eglise.

II. *Objection et instance.* 1. Notre-Seigneur reprend Nicodème de ce qu'étant docteur en Israël, il ignorait ceci (saint Jean, chap. 3) ; or, s'il eût voulu lui apprendre que l'eau matérielle avait une vertu divine pour purifier l'âme, il eût été impossible que Nicodème ne l'eût pas compris, puisque ce rite symbolique était très-employé chez les Juifs, et même chez les païens, comme signe de la pureté de l'âme (3); donc il voulut apprendre à Nicodème une chose toute nouvelle et encore inusitée, savoir, le baptême spirituel et mystique. 2. Cette conséquence se déduit de l'union de l'eau et du Saint-Esprit, car il est certain que nous ne sommes baptisés dans le Saint-Esprit et que nous ne renaissons de lui que dans le sens spi-

dans le feu, contiennent la menace des châtiments réservés aux incrédules. Voy. loc. cit.

(1) Quelques-uns expliquent un peu différemment ces paroles de saint Pierre sur l'efficacité du baptême, qui ne consiste pas dans l'ablution des souillures de la chair, mais de celles de l'âme. Voy. Corn. à Lap., *in h. l.*

(2) Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce livre pour en découvrir la pensée; car il fait voir que Nicodème avait compris que Notre-Seigneur Jésus-Christ parlait de la génération charnelle, sans qu'il soit nécessaire de citer ses paroles.

(3) Voy. Huet, liv. II, ch. 20, § 2. Voy. encore la dissertation de Dantz, sur le baptême juif des prosélytes, comme éclaircissement sur le baptême de saint Jean-Baptiste; et encore du même, Preuves de l'antiquité du baptême d'initiation des Israélites, et les Eclaircissements du Nouveau-Testament et du Talmud, de Meuschenius, p. 235-505.

rituel; donc ce n'est aussi que dans ce sens qu'on dit que nous renaissons de l'eau.

A la première distinction, je dis que je distingue : Le Seigneur reproche à Nicodème d'avoir cru qu'il lui parlait de la régénération charnelle et non de la régénération spirituelle, ainsi que le faisaient croire plusieurs figures et plusieurs prophéties de l'Ancien-Testament, *je l'accorde;* mais autrement, *je le nie,* comme on peut s'en convaincre par le contexte de la phrase. De plus, par cela même que ce rite symbolique était en usage chez les Juifs, comme signe de la pureté de l'âme, Nicodème aurait dû d'autant mieux saisir la pensée du divin Maître. Mais cette nouvelle chose dont Notre-Seigneur parlait à Nicodème était la vertu de produire la grâce, et non le signe seulement, et que le Sauveur lui déclara encore devoir être le fruit de son baptême, et pour cette raison lui en inculqua la nécessité (1).

A la seconde, je nie. En effet, Jésus-Christ a uni l'eau et le Saint-Esprit pour faire voir qu'à l'ablution matérielle et extérieure s'alliait la grâce intérieure du Saint-Esprit, pour opérer la régénération dont il parlait, puisque l'eau toute seule ne pouvait opérer cette merveille, ainsi que l'Eglise l'a toujours cru.

III. *Obj.* On a des exemples qui prouvent qu'en cas de nécessité on peut se servir d'une autre matière que l'eau pour administrer le baptême. 1. Jean Moschus et Nicéphore rapportent qu'on avait donné le baptême avec du sable très-fin à un Juif qui était près de mourir, et qu'il recouvra la santé (2). Etienne II ratifia un baptême donné avec du vin, à un enfant en danger de mort, ainsi que l'avait fait longtemps avant le pape Sirice, pour un cas semblable. 3. Et certainement avec raison, puisque tout autre liquide peut, aussi bien que l'eau, être le signe de l'ablution de l'âme. Donc :

(1) Voy. Maldonat, I liv. de son Histoire. Voy. aussi le Commentaire de Christian Knappius, sur l'entretien de Notre-Seigneur avec Nicodème, sur la nature et l'usage de son établissement, Jean, III, 1-21, dans l'ouvrage *Preuves diverses*, t. I, 2e édit. de Hall en Saxe, 1823, pag. 181 et suiv. On y trouve plusieurs preuves curieuses qui démontrent que les paroles de Notre-Seigneur signifiaient le baptême de l'eau, et qui constatent sa nécessité. Il ne faut pourtant pas lire ce petit ouvrage sans critique, car il y a çà et là des passages qui sentent le rationalisme, comme cela a lieu dans presque tous les ouvrages des protestants modernes.

(2) Jean Moschus, dans son *Pré spirituel*, ch. 176, dans la Bibliothèque des Pères, de de la Bigne, t. II, p. 614 : Histoire de Nicéphore, liv. III, ch. 37.

Rép. Je nie l'antécédent de la première preuve. Car le baptême raconté par ces mêmes écrivains a été déclaré nul par l'évêque Denis, et administré avec de l'eau une seconde fois. Que si ce Juif recouvra la santé, ce fut une récompense de sa foi et du vif désir qu'il avait de recevoir le baptême.

Pour la seconde preuve, je distingue : La réponse du pape Etienne a été considérée par plusieurs critiques comme controuvée ou du moins comme inexacte, *je l'accorde;* comme sincère et authentique, *je le nie* (1). C'est ainsi qu'on rejette le décret de Siricius comme manquant de preuves certaines, car il a été cité pour la première fois par Théodore de Cantorbéry, dans son Pénitencier; et cet évêque est postérieur de trois siècles à Siricius. Et de plus, plusieurs savants doutent si ce Pénitencier est bien de Théodore.

Pour la troisième, je distingue : Si telle fut ensuite la volonté de Jésus-Christ, de laquelle cela dépend uniquement, *je l'accorde,* sinon, *je le nie.* Or, la tradition et la pratique de l'Eglise prouvent le contraire (2).

(1) Cette réponse, que l'on trouve au n. 11 et que l'on dit avoir été faite par Etienne II, et que d'autres disent par Etienne III, à Carisiac, monastère de la Grande-Bretagne, a été rapportée par Sismondi, dans *les Anciens conciles de France,* Paris, 1629, p. 16, est ainsi conçue : « Si quelqu'un, à défaut » d'eau, a baptisé un enfant en danger de mort avec du vin, on ne doit point » le lui attribuer à faute. Qu'on ne réitère point le baptême à ces enfants. » Mais s'il était possible de se procurer de l'eau, que ce prêtre soit excom- » munié et soumis à la pénitence, parce qu'il a osé agir contre la défense » des saints canons. »

Les critiques jugent diversement cette réponse. 1° Les uns, comme Noël Alexandre, *Histoire de l'Eglise,* siècl. VIII, c. 1, art. 6, pensent qu'elle a été dénaturée. 2° D'autres, tels que Labbe, croient que ces mots, qui offrent toute la difficulté : « Que ces enfants restent ainsi avec ce baptême, » sont un commentaire que l'on a fait passer imprudemment de la marge dans le texte. Mais ce ne sont là que des conjectures qui ne reposent sur aucun texte, et qui, outre cela, sont réfutées par le décret de Siricius, qui renferme presque les mêmes expressions. 3° D'autres croient que cette réponse n'a pas été faite par le pape Etienne, mais par Etienne, évêque de Tournai, qui florissait vers la fin du neuvième siècle; mais cette assertion manque aussi de preuves. 4° Enfin, Ant.-Joseph Binterim, dans l'ouvrage allemand qui a pour titre : *Principaux monuments de l'Eglise chrétienne catholique des temps primitifs, du moyen-âge et des temps modernes,* Mayence, 1825, rejette cette collection de réponses comme fausse, et prétend qu'elle a été fabriquée par des moines, et il s'efforce de le démontrer par des preuves directes et indirectes que nous n'avons pas le temps de citer ici, et il conclut ainsi : « Ni Siricius ni Etienne » n'ont donné leur approbation à un baptême administré avec du vin, » même en cas de nécessité. » Consultez le même auteur, t. II, I part., § 2, pag. 10 et suiv.

(2) Nous allons donner ici un spécimen de l'insigne mauvaise foi et de l'ignorance grossière d'un grand nombre de protestants à l'égard de la doc-

PROPOSITION II.

La doctrine de l'Eglise catholique qui soutient la validité du baptême donné par immersion, par infusion, ou par aspersion, est vraie.

Prise en ce sens, cette proposition est de foi, puisque l'Eglise romaine administre le baptême depuis déjà plusieurs siècles, par infusion, et que le Rituel romain, publié par saint Pie V, autorise le baptême par immersion, par infusion, ou par aspersion, selon l'usage adopté par chaque église, et que, de plus, le concile de Trente a dit dans son 3ᵉ canon : « Si quel- » qu'un dit que l'Eglise romaine, mère et maîtresse de toutes » les églises, ne possède pas la vraie doctrine du sacrement de » baptême, qu'il soit anathème. »

Il suffit, pour démontrer cette vérité, de prouver que le mode d'administration du baptême ne touche pas à son essence ou à la substance du sacrement, mais se réduit à une question de discipline qui, pour cette raison, est subordonnée aux lois de l'Eglise, ce qu'il nous est facile de prouver. En effet, ce sans quoi le sacrement peut subsister, et qui a toujours été considéré comme en dehors de son essence, n'appartient point à l'essence du sacrement; or, tel est le baptême par infusion ou par aspersion, sans que l'immersion soit nécessaire. Donc :

De plus, malgré que le baptême ait été généralement administré dans l'Eglise jusqu'au temps de saint Thomas, par une ou trois immersions, ce qui faisait dire au saint docteur : « Il » est plus sûr de baptiser par immersion, parce que cet usage » est le plus suivi (1), » l'immersion n'a jamais été considérée comme une condition essentielle du sacrement. On admit en effet toujours des exceptions, car Notre-Seigneur Jésus-Christ

trine et des pratiques de l'Eglise catholique. Hughes raconte, dans ses Discussions avec Breckenridge, que nous avons citées dans la controverse 7, p. 72, qu'il a assisté en Amérique à un congrès général où des évêques protestants discutaient la question de savoir si le baptême donné par un prêtre catholique était valide. Le cas leur parut très-grave : aussi nommèrent-ils une commission pour l'examiner avec maturité. Après plusieurs séances, elle décréta que ce baptême n'était pas valide, et cela pour deux raisons : la première, parce que les catholiques baptisent en latin, et que les enfants n'entendent pas cette langue; et la seconde, parce qu'ils baptisent avec de l'huile. *Risum teneatis, amici!*

(1) III part., quest. 66, a. 7.

a bien ordonné de baptiser, mais il n'a pas prescrit le mode du baptême.

Ce qui est constant 1. par le baptême des miracles au lit de mort, lequel n'était possible que par infusion ou par aspersion. Ces cas de baptême donné au lit de mort étaient très-fréquents dans les premiers siècles de l'Eglise, comme le prouvent les écrits des saints Pères, qui s'élevèrent souvent contre l'abus de ne recevoir le baptême qu'à la dernière extrémité, et qui cependant n'établirent jamais le moindre doute sur sa validité, parce qu'il n'était pas donné par immersion (1).

Ce qui repose 2. sur plusieurs documents transmis par l'antiquité, qui font voir que l'on était dans l'usage de baptiser par immersion ou par aspersion. Tels sont les actes du martyr Lucille, dans Surius (2), et de saint Bacchus le jeune, dans Combéfis (3); ceux de saint Gracilien et de saint Léger, qui engageaient les femmes à baptiser les enfants en danger de mort, en les *plongeant dans l'eau* ou en *versant de l'eau sur leur tête* (4), en invoquant la sainte Trinité; pour ne pas parler de saint Laurent, qui baptisa saint Romain dans la prison, en versant de l'eau sur lui avec sa cruche (5).

Ce qui 3. est prouvé encore par l'usage souvent observé à Rome, dès le VIe siècle, de baptiser sans immersion, comme le rapporte le Père Mabillon (dans le *Musée italien,* tome II); saint Grégoire, martyr, déclara au IV concile de Tolède que l'immersion ou l'infusion étaient indifférentes pour la validité du baptême (6).

4. Par les tableaux ou les sarcophages cités par D. Martène (loc. cit.) et par Ciampinius (*Monuments anciens,* II partie,

(1) Voy. Grégoire de Nazianze, oraison 11, sur le saint Baptême; saint Grégoire de Nysse, Discours contre ceux qui diffèrent le baptême; saint Basile, *sur le saint Baptême,* vol. IV, liv. X, ch. 11.

(2) Tome IV, dans les Actes de saint Laurent, p. 612, où on lit que lorsque saint Laurent instruisait Lucille, ayant pris de l'eau et l'ayant bénite, *il la répandit sur sa tête.*

(3) Dans l'ouvrage *Lecta trias : Christi martyrum,* Paris, 1666 et suiv., où l'on prouve que ce mode d'administrer le baptême est presque adopté partout. Voy. encore la note de ce même Combéfis, n. 6.

(4) Dans le P. Martène, *des Anciens rites de l'Eglise,* liv. I, ch. 1, art. 14, où l'on en cite plusieurs exemples.

(5) Dans Surius, loc. cit., page 614; c'est ce qu'attestent d'anciens tableaux conservés dans son église, et le vase que l'on y voit encore.

(6) Voyez le cardinal d'Aguirre, *Grande collection des conciles d'Espagne,* t. II, dans la note n. 106, au ch. 6 de ce concile.

tabl. 4 et 5), où l'on voit le baptême administré par infusion.

5. Par l'aveu même des Orientaux, qui disent qu'à défaut de quantité d'eau suffisante on peut donner le baptême par infusion, tels qu'Ecbanassal, Echmini, canoniste égyptien, Grégoire Abulfarage, d'après le récit de Jacques d'Edesse, dans Renaudot (op. cit., livre II, chap. 4). Ce qui plus est, les Grecs eux-mêmes ont l'habitude de baptiser les enfants nouvellement nés par *surinfusion* (1).

Ainsi donc, puisqu'il est bien constaté par ces documents et par un grand nombre d'autres que l'Eglise n'a pas observé invariablement l'usage de baptiser seulement par immersion, et que le mode de baptiser n'atteint point l'essence du baptême, mais qu'on doit la considérer comme un article de discipline, laquelle n'est pas immuable, il s'ensuit évidemment que les Grecs élèvent faussement l'accusation contre l'Eglise latine de n'avoir pas conservé le véritable baptême.

Ces motifs et d'autres très-graves amenèrent donc l'Eglise romaine à adopter le mode d'infusion; d'abord, l'usage qui s'établit peu à peu, à cause qu'il offrait plus de facilités pour l'administration du baptême, et qui prévalut tellement, que les rituels de la fin du XIV[e] siècle prescrivirent de donner le baptême par infusion (voyez les auteurs cités). 2. Par compassion pour les petits enfants, pour lesquels l'immersion pouvait offrir du danger, et par crainte que les enfants, en s'échappant des mains du ministre, ne coulassent au fond du baptistère et n'y fussent noyés, ce qui était arrivé plusieurs fois; et pour qu'ils ne souillassent pas l'eau des fonts baptismaux, ce qui était regardé comme un mauvais présage, comme on l'observa au baptême de Constantin Copronyme (2), et qu'il ne fallût renouveler l'eau baptismale, ce qui exige beaucoup de peine, parce que la bénédiction de cette eau est fort longue. 3. Par respect pour la pudeur, après l'abolition du ministère des diaconesses (3). Pour parer aux inconvénients

(1) Voy l'euchologie ou rituel des Grecs, vol. I, fol., Paris, 1647, sur l'Office du baptême, n. 24, pag. 365 et suiv.

(2) Voy. la Chronographie de Théophane, édit. de Combéfis, Paris, 1655, à l'année 711, p. 335.

(3) Par ce moyen, on gardait les égards dus à la modestie des femmes pendant les cérémonies de leur baptême; voy. le P. Martène, Visecomes, Bingham, loc. cit.

de la température des contrées septentrionales dans le baptême d'immersion, quand l'eau est gelée. Du reste, il y a quelques églises latines, par exemple, celle de Milan, où le baptême se donne par trois immersions.

Objections.

I. *Obj.* 1. Saint Paul dit dans son épître aux Romains, chap. 6, vers. 4, que par le baptême nous sommes ensevelis avec Jésus-Christ, dont la *sépulture de trois jours,* dit saint Léon, martyr, est imitée par la *triple immersion* (1). 2. De plus, les saints Pères nous disent que le rite de l'immersion est de tradition apostolique et ordonné par Jésus-Christ. 3. C'est pour cela qu'on décréta des peines canoniques contre ceux qui ne faisaient qu'une immersion. 4. Les Pères du premier concile de Constantinople déclarèrent nulle cette immersion en usage parmi les eunomiens (2), de même que le fit plus haut Grégoire II, pour les bonosiaques. 5. Le pape Corneille et Magnus doutèrent de la validité du baptême par infusion. Donc :

Je réponds à la première objection; je distingue : Car le baptême donné de quelque manière que ce soit, *je l'accorde;* par immersion seulement, *je sous-distingue :* comme ayant une signification plus marquée, *je l'accorde;* comme substantielle, *je le nie;* et c'est dans ce sens qu'on doit expliquer les paroles de saint Léon, martyr, qui fait, comme l'Apôtre, allusion au rite alors en usage.

A la seconde, je distingue : Les Pères enseignent que le rite d'immersion est de tradition apostolique et de discipline ecclésiastique, *je l'accorde;* de tradition divine et dogmatique, et par cela même à l'abri de toute variété et de tout changement, *je le nie;* car sans cela ils eussent désapprouvé le baptême des malades au lit de mort.

De même ont-ils dit que ce rite était de précepte de Notre-Seigneur Jésus-Christ en sens large, comme, par exemple, on dit qu'il dérive du baptême par immersion qu'il reçut de saint Jean-Baptiste, dans le Jourdain, *je l'accorde;* en sens strict et

(1) Epître 18, adressée à tous les évêques établis en Sicile, ch. 3, édit. de Ballerini.

(2) On trouvera tous les textes de ces Pères et des conciles dans la note de Guillaume Beveridge, au 5e canon apostolique, dont nous parlerons plus bas, et dans Cotelier, t. I, p. 468, des Pères apostoliques.

rigoureux, *je le nie*. Car autrement ils n'auraient jamais permis d'exception; mais tout ce qu'a fait le Sauveur n'a pas force de précepte, comme on peut s'en assurer par une foule d'autres exemples.

A la troisième, je distingue : On porta des peines canoniques, parce que ces ministres s'écartaient de la discipline, reçue alors, ce que ne peut pas se permettre une personne privée, à moins d'un cas de nécessité, *je l'accorde;* parce qu'on croyait ce baptême invalide, *je le nie*. On voit par là ce que l'on peut répondre à l'objection tirée du 4e canon apostolique, qui dépose les prêtres et les évêques qui, par négligence ou par mépris, s'écartaient de l'usage reçu dans l'Eglise de donner le baptême par trois immersions (voy. Guillaume Beveridge, loc. cit.).

A la quatrième, je distingue : Parce que, outre cela, les eunomiens n'observaient pas la forme du baptême, *je l'accorde;* à cause précisément qu'ils donnaient le baptême par une seule immersion, *je le nie ou je sous-distingue :* comme prohibée dans ce temps, et à cause du principe hérétique des eunomiens, qui était la cause de cette manière de baptiser, *je l'accorde;* comme nul et invalide, *je le nie*. En effet, comme, aussi bien que les bonosiaques, ils avaient des erreurs touchant le mystère de la sainte Trinité, ils altérèrent la formule du baptême, et c'est pour cette raison que l'on rebaptise ceux qui avaient reçu le baptême de ces hérétiques.

A la cinquième, je distingue : Le pape Corneille douta de la validité du baptême à cause des mauvaises dispositions des novatiens, *je l'accorde;* mais de l'essence même du baptême, *je le nie;* ainsi que l'avait fait observer déjà le savant Valésius (dans le VI livre de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, c. 43), de même que le concile de Néocésarée déclara également qu'on devait en général douter de la validité du baptême administré aux malades en danger, qui le demandaient par crainte de la mort (1). Aussi arriva-t-il qu'à cause de ce doute, plein de sagesse, on considéra comme irréguliers tous les baptêmes

(1) Canon 12, dont nous citons les paroles : « On ne doit point élever au » sacerdoce celui qui a été baptisé étant malade, parce que sa foi est plutôt » forcée que libre et réfléchie, à moins cependant qu'on ne reconnaisse en » lui, après son baptême, un zèle et une foi extraordinaires, et qu'il y ait » pénurie de sujets. » Lisez les notes de Beveridge sur ce canon. Voy. encore de saint Chrysostôme, sur le Baptême des malades, la 60e homélie aux catéchumènes.

donnés en pareil cas. Saint Cyprien (1) leva les doutes de Magnus sur la validité du baptême par infusion, et qui plus est, la conduite de l'Eglise entière, qui ratifia toujours ces sortes de baptêmes, ne laissa plus d'incertitude à cet égard (voyez saint Thomas, III partie, quest. 56, a. 7.)

CHAPITRE II.

DE LA FORME DU BAPTÊME.

Les gnostiques, les valentiniens, quelques montanistes, les sabelliens, les priscillianistes et autres, dont les hérésiographes ont parlé longuement, altérèrent la forme du baptême prescrite par l'Evangile (consultez Bingham, livre XI, chap. 3). Les zwingliens, les calvinistes, les sociniens observent la formule du baptême, sans cependant la croire aucunement nécessaire, puisque, d'après leur système, la vertu du baptême, ainsi que celle des autres sacrements, dépend uniquement de la foi (2). Il y a parmi les catholiques beaucoup de théologiens et d'écrivains ecclésiastiques, qui pensent que les apôtres administrèrent le baptême en vertu d'une espèce de dispense au nom de Jésus seulement; ils vont même jusqu'à dire que quelques Pères regardent ce baptême comme valide; on en cite, et en grand nombre, qui pensent que le baptême donné *seulement au nom de Jésus-Christ* a été valide dans tous les temps (voy. Bellarmin, loc. cit., n. 8). La première opinion, qui est purement dogmatique, ne doit pas être confondue avec la seconde, qui n'est qu'une question de critique. C'est pourquoi nous la renvoyons aux notes ci-dessous, pour ne nous occuper que de la seconde.

(1) Epître 76, où non-seulement il considère ce baptême comme valable et légitime, mais où il dit encore que les baptisés malades ou convalescents ne sont nullement au-dessous de ceux qui ont reçu le baptême en santé et dans l'église, ce qu'il prouve par l'autorité des saintes Ecritures. Je sais bien que cette lettre, et quelques autres de saint Cyprien, passe pour apocryphe, ou du moins pour douteuse; mais cette prétention est sans fondement, comme nous le prouverons en son lieu. En attendant, consultez les notes d'Etienne Baluze sur cette même épître.

(2) Luther les précéda tous quand il dit du baptême, dans sa *Captivité de Babylone*, « que le baptême est bon et valable, quels que soient les termes » qu'on emploie à cet effet, pourvu qu'il ne soit pas donné au nom d'un » homme, mais au nom de Dieu. » Voyez Bellarmin, Traité du baptême, ch. 3, n. 7.

PROPOSITION.

La doctrine de l'Eglise catholique, qui soutient qu'il faut baptiser au nom distinct et séparé de chacune des trois personnes de la sainte Trinité, est la vraie doctrine.

Cette proposition est de foi, ainsi qu'il est constant d'après le troisième canon du concile de Trente, que nous avons rapporté dans la thèse précédente, comparé avec le quatrième canon, que nous allons citer, dans lequel le concile prononce l'anathème contre celui qui prétend que le baptême donné par les hérétiques, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, n'est pas le vrai et sincère sacrement de baptême. Donc la forme prescrite par l'Eglise romaine est celle-ci : « Je te baptise » au nom du Père, etc. » Cette forme ne diffère en rien, quant à la substance, de celle usitée dans l'église grecque : « Que ce » serviteur de Dieu soit baptisé au nom du Père, etc. (1). » D'autres églises d'Orient l'emploient aussi. De cette façon, en défendant la formule du baptême de l'Eglise romaine, nous établissons celle de toute l'Eglise.

La légitimité de la forme du baptême en usage dans l'Eglise romaine est constatée 1. par les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le dernier chapitre de saint Matthieu : « Allez, baptisez toutes les nations au nom du Père, du Fils » et du Saint-Esprit. »

2. Par le consentement unanime des saints Pères, qui enseignent que le baptême qui n'est pas donné au nom des trois personnes de la sainte Trinité est nul. Tertullien dit, dans son Traité du baptême : « L'obligation et la forme du baptême ont » été prescrites. *Allez*, dit-il, *enseignez toutes les nations, en* » *les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* » (ch. 13, éd. Rig.). » Saint Cyprien, ép. 73, à Jubaï : « Quand » le Christ lui-même, dit-il, ordonne de baptiser, c'est dans » l'union des trois personnes distinctes de la sainte Trinité (2). »

(1) Mais non pas *Baptizésthô* (*baptizetur*), comme quelques-uns l'écrivent. Voir Goarius, op. cit., p. 325 et suiv., où il rapporte plusieurs offices du baptème chez les Grecs; et Arcudius, Concordance de l'église d'Orient et d'Occident, ch. 8; Renaudot, *Perpétuité de la foi*, tome V, liv. II, ch. 5, démontre que les autres églises d'Orient s'accordent avec les Grecs quant à la forme du baptême.

(2) Edition de Saint-Maur; voyez sur ce passage les notes des éditeurs de Saint-Maur.

Saint Ambroise, Traité des mystères : « S'il n'est pas » baptisé (le catéchumène) au nom du Père, du Fils et du » Saint-Esprit, il ne peut recevoir la rémission de ses » péchés (1). » Saint Basile, Traité du Saint-Esprit : « De » même que nous croyons au Père, au Fils et au Saint-Esprit, » de même nous sommes baptisés au nom du Père, etc. (2). » Contentons-nous de citer ces quelques Pères au milieu d'une foule d'autres (3).

3. Par la pratique constante et perpétuelle des églises d'Orient et d'Occident, ce qui est prouvé non-seulement par le premier concile d'Arles et le premier de Nicée, mais qui s'appuie encore sur toutes les preuves que les Pères ont fait valoir contre les ariens, les sabelliens, les macédoniens, les eunomiens et tous ceux qui attaquaient la sainte Trinité. Cela est encore établi par tous les euchologes et les rituels des églises d'Orient et d'Occident, et tous les autres monuments cités par Martène et Renaudot. Donc :

Objections.

I. *Obj.* Si les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Baptisant au nom du Père, etc., » imposent l'obligation d'invoquer ces noms sacrés dans l'administration du baptême, celles-ci : « Allez, enseignez, » imposent celle de dire, en enseignant, *Je vous enseigne,* ce que personne ne soutient. 2. Disons également que ces paroles : *Au nom,* signifient en vertu et dans la foi ; 3. or, comme les trois hypostases n'ont qu'une seule nature, et que chaque personne est dans l'autre par *circominsession,* il est toujours égal de donner le baptême au nom d'une seule personne, ou au nom distinctif de chacune des trois personnes, ou enfin au nom de la sainte Trinité, ainsi que quelques-uns l'ont pensé (4). 4. Ce qui est plus, c'est qu'on omet entièrement la formule baptismale dans cette administration du baptême décrite par saint Ambroise, ou par

(1) Chap. 4.

(2) Chap. 12. Et il faut remarquer que saint Basile réfute avec beaucoup de soin ceux qui prétendaient que le baptême donné seulement au nom de Jésus-Christ était valide.

(3) Voyez les autres preuves, dans Pamelius, annotation 1, sur le Traité du baptême, de Tertullien.

(4) Entre autres le cardinal Cajetan, sur la III part. de saint Thom., quest. 66, art. 5, où il rappelle et discute les autres formes.

l'auteur du Traité des sacrements, liv. II, chap. 8, de même aussi qu'elle est supprimée dans le livre de Gélase, d'après les manuscrits de Thomasius et de Collobertini (1). Donc :

Réponse à la première objection. Je le nie. Car, dans l'ordre des faits, il faut considérer la volonté de l'auteur d'une institution ; or, la volonté de Jésus-Christ a été manifestée par la pratique de l'Eglise, qui a entendu les paroles du Sauveur de telle façon qu'on n'exprimât que celles dont elle se sert dans l'administration du sacrement, mais non pas les autres. Et elle a agi en cela avec une grande justesse d'esprit, parce que l'action d'enseigner est assez claire, sans qu'il soit besoin de dire : *Je t'enseigne;* tandis que l'action de laver étant par elle-même indifférente, a dû être réduite à l'action sacramentelle, par l'invocation de la sainte Trinité.

Pour la deuxième, je nie que ces expressions : *Au nom,* ne veulent dire autre chose que la vertu et la foi ; car elles signifient, de plus, l'invocation et l'appellation des trois personnes divines, qui confèrent la grâce et opèrent la sanctification.

Je réponds à la troisième : J'admets que chacune des trois personnes divines soit dans les autres, à raison de l'identité de nature ou de circominsession ; mais, pourtant, comme Jésus-Christ a déterminé la forme sacramentelle par l'invocation de chacune des trois personnes en particulier, et que l'Eglise l'a mise en pratique, on ne peut employer une autre forme sans pécher gravement, ou du moins sans danger de nullité du sacrement. Toutes les autres formes imaginées par les scholastiques, bien qu'elles reviennent au même sens que celle prescrite par Notre-Seigneur et adoptée par l'Eglise, ne peuvent être employées sous aucun prétexte (2).

A la quatrième, je le nie. En effet, saint Ambroise, ou l'auteur du Traité des sacrements, selon l'observation des éditeurs de Saint-Maur, n'examine point dans quel ordre, mais dans quelle intention on fait les interrogations ou les immersions, et

(1) Dans Muratori, *Ancienne liturgie romaine,* Venise, 1748, tome I, col. 570 et 596.

(2) Quelques scholastiques ont fait de vains efforts pour inventer diverses formes de baptême, afin de savoir ensuite si le baptême administré avec telle ou telle forme est nul ou valide. Mais personne ne peut, sans commettre une faute grave, s'écarter de la forme reçue par l'Eglise ; que si cela avait lieu, il faudrait renouveler le baptême, au moins sous condition. On doit en effet prendre toujours le parti le plus sûr, dans les choses d'où dépend le salut éternel.

quelle signification on voulait leur donner. Car autrefois on commençait par les interrogations, ensuite on en venait aux immersions, en y adjoignant la forme, comme cela est prouvé par toutes les liturgies, et même par le livre de l'auteur qu'on nous oppose. Car il avait déjà dit au II liv., chap. 5, n. 14, de ce même traité : « Les paroles divines, qui sont celles de » Jésus-Christ, avec lesquelles nous baptisons *au nom du* » *Père, du Fils et du Saint-Esprit;* » et chap. 7, n. 22 : « Il » (Jésus-Christ) n'a pas dit de baptiser en un seul nom, c'est- » à-dire *au nom du Père,* etc. (1). »

On doit faire la même réponse à l'objection qu'on nous fait du silence du livre de Gélase, puisque c'est toujours la même raison; et d'autant mieux que dans le Sacramentaire de Gélase, d'après les manuscrits royaux et de Noyon, on trouve cette formule pour le baptême des infirmes : « Je te baptise, » toi, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, afin que » tu obtiennes la vie éternelle (2). »

Nous ferons observer en passant que ces additions : « Pour » que vous obteniez la vie éternelle, » ou, comme disent les Grecs : « Le serviteur de Dieu est baptisé au nom du Père, » ainsi soit-il, du Fils, ainsi soit-il, et du Saint-Esprit, ainsi » soit-il; maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles, » ainsi soit-il, » ne touchent pas à la substance de la forme et ne s'opposent pas à la validité du sacrement.

CHAPITRE III.

DU MINISTRE DU BAPTÊME.

On peut établir ici deux questions touchant le ministre du baptême; l'une quant à l'administration valide, et l'autre quant à l'administration licite du sacrement. Nous avons démontré en son lieu que la foi et la moralité du ministre ne sont point

(1) Voyez une note des éditeurs de Saint-Maur, sur le passage qu'on nous oppose. Chardon soutient à tort contre ces éditeurs, dans son Histoire des sacrements, liv. I, sect. 1, part. II, ch. 5, qu'en effet, saint Ambroise n'admettait pas dans ce passage la nécessité d'une forme du baptême. C'est n'y pas voir clair en plein midi. Je conviens ici que cet auteur a de l'érudition, mais que parfois il est d'un esprit trop indépendant et trop ami de la nouveauté.

(2) Voy. dans le P. Martène, loc. cit., art. 18, ord. 5.

requises pour la validité du sacrement (1). L'opinion des calvinistes ne semble pas bien arrêtée sur la condition requise dans les ministres pour que l'administration du sacrement soit valide et licite. Quelquefois, en effet, ils semblent rejeter le baptême donné par des laïques, et surtout par des femmes, comme nul et invalide ; et d'autres fois ils le rejettent comme illicite, quoiqu'il soit donné par ces personnes, même en cas de nécessité. Quoi qu'on doive penser du sentiment de ces hérétiques, nous prouverons que le baptême peut être donné par qui que ce soit en cas de nécessité, et qu'alors il doit être considéré comme validement et licitement administré.

Nous disons *en cas de nécessité,* car, hors de ce cas, le baptême n'est licite que lorsqu'il est donné par son ministre, qui peut être *ordinaire* ou *extraordinaire.*

Pour plus d'éclaircissement, on doit faire attention à l'administration de ce sacrement, qui peut être *solennelle*, *publique* ou *privée.* La solennelle est celle qu'on donnait principalement autrefois les jours de Pâques et de Pentecôte (2); la publique est celle qui se fait tous les jours dans l'Eglise, avec les rites et

(1) Traité des sacrements en général, n. 123 et suiv.

(2) Tertullien, dans son Traité du baptême, prouve très-bien par ces paroles, que le jour de Pâques et de la Pentecôte étaient consacrés, dès les premiers siècles de l'Eglise, à l'administration solennelle du baptême : « La pâque est » un jour favorable à la solennité du baptême... C'est pourquoi on a tout le » temps nécessaire pour donner le baptême au jour de la Pentecôte. » Les souverains pontifes Sirice, Gélase, Léon, etc., et un grand nombre de conciles prirent soin de faire respecter scrupuleusement cet usage ; mais ils ne purent obtenir cependant qu'on n'y dérogeât pas de temps en temps, et que le baptême solennel ne fût donné, aux principales fêtes, dans différentes contrées. Le témoignage de saint Grégoire, martyr, dans sa lettre à Euloge, livre VIII, ép. 30, indiction 1, est évident, quant au jour de la nativité de Notre-Seigneur. « Mais dans la solennité de la nativité du Sauveur, qui a été omise dans cette » première indiction, plus de dix mille anges ont été annoncés par notre frère » et évêque (Augustin), et ont reçu le baptême de ses mains. » Avite, évêque de Vienne, rapporte dans une lettre à Clovis, roi de France, que ce roi avait reçu le baptême ce même jour. Et on voit dans Grégoire de Tours, *de la Gloire des confesseurs,* ch. 69 et 76, et au VIII[e] livre de l'Histoire de France, que cet usage était reçu dans les Gaules; et le chapitre 9 de la même Histoire rapporte qu'il en faut dire autant du jour de la nativité de saint Jean-Baptiste. Il y a plusieurs anciens monuments qui l'attestent du jour de l'Epiphanie. Les habitants de la Sicile tenaient surtout à être baptisés à cette fête; ce qu'improuve saint Léon, martyr, épître 18, n. 2 et 9. Saint Grégoire de Nysse adressa un sermon à ceux qui devaient être baptisés ce jour-là. Saint Grégoire de Nazianze, discours 40, Jean Moschus, dans son Pré spirituel, chap. 214, et Ratherius de Vérone, premier sermon du carême, rapportent cette coutume. Voyez encore un grand nombre d'autorités dans Coustant, épître aux pontifes romains, dans les notes sur l'épître de saint Sirice à Himerius, col. 626.

les cérémonies propres à ce sacrement; et enfin la privée est celle qui se fait en tout temps et en tout lieu, dans un cas de nécessité pressante.

L'évêque est le ministre propre et ordinaire du baptême solennel; le prêtre, celui du baptême public; le diacre en est le ministre délégué et extraordinaire; et tout le monde peut l'être du baptême privé, clerc ou laïque, homme ou femme, hérétique ou infidèle.

Nous n'avons rien à démêler avec les protestants, quant au ministre ordinaire ou extraordinaire du baptême solennel et public; aussi nous pouvons abréger l'exposition de ce chapitre de doctrine; mais il n'en est pas ainsi du second, à cause du dissentiment des calvinistes, dont nous venons de parler.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Les ministres ordinaires et extraordinaires du sacrement de baptême sont les évêques et les prêtres, et les diacres les ministres extraordinaires par délégation.

Cette proposition est certaine quant à tous ses membres. Jamais on n'a mis en doute que les évêques ne fussent les ministres ordinaires de ce sacrement. Il est également certain que les prêtres en sont aussi les ministres ordinaires, mais délégués, d'après le décret d'Eugène IV, ou l'instruction aux Arméniens, dans laquelle il dit en toutes lettres : « Le ministre » du sacrement de baptême est le prêtre, auquel il appartient » d'office de baptiser (1). » Cet enseignement repose sur la tradition de l'Eglise, qui a toujours appliqué ces paroles de Notre-Seigneur : « Allez, enseignez les nations, baptisez- » les, etc., » tant aux évêques qu'aux prêtres, pour l'administration du baptême. Il est vrai aussi que les constitutions apostoliques ne permettent qu'aux *évêques et aux prêtres de baptiser, aidés par le ministère des diacres* (2). Innocent I[er] tient aussi pour sûr que « les prêtres peuvent baptiser soit en » l'absence, soit en présence de l'évêque (ép. 25, *ad Decent.*, » n. 6). » Bien plus, cette doctrine est fondée sur la conduite même des apôtres en cette matière, comme on le lit au 10[e] ch.

(1) Dans Hardouin, Actes des conciles, tome IX, col. 438.

(2) Livre III, ch. 2. Voir l'ouvrage en question dans Cotelier, avec les notes qui y sont jointes. Ce qui est prouvé par les 47, 48 et 50 canons apostoliques.

des Actes des apôtres, chap. 48, où Pierre fit baptiser Corneille et sa suite par d'autres personnes; et de la I épître aux Corinthiens, chap. 1, v. 15 et suivants, où l'Apôtre avoue qu'il a baptisé un petit nombre de personnes, et il ajoute : « Car » Jésus-Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour » évangéliser. » On lit encore au chap. 19 des Actes des apôtres, que le même saint Paul fit baptiser à d'autres, douze disciples de saint Jean, auxquels il imposa les mains plus tard.

S'il y a des Pères qui paraissent quelquefois exiger des évêques la permission de baptiser pour les prêtres, on doit l'entendre de l'administration solennelle du baptême (1), ou bien de la dépendance de l'ordre hiérarchique et de la forme régulière de la discipline, qui exigeaient que les prêtres s'abstinssent de l'exercice de cette fonction quand les évêques eux-mêmes pouvaient y suffire, quoique par la nature même de leur ordre il leur fût permis de baptiser tout aussi bien que de nos jours, mais seulement avec le consentement du curé; ou enfin ces Pères voulurent faire comprendre que les prêtres n'étaient que des ministres *subordonnés,* ainsi que nous l'avons déjà dit (2).

(1) De même le Catéchisme romain, part. II, n. 22.

(2) La primitive Eglise paraît avoir été plus sévère dans la discipline, relativement au droit d'administrer le baptême, lequel était déféré presque uniquement à l'évêque. Car saint Ignace dit dans sa lettre aux habitants de Smyrne, chap. 8 : « Il n'est pas permis de baptiser sans l'évêque. » Tertullien, liv. du Baptême, chap. 17, dit : « Le grand-prêtre, qui est l'évêque, a le droit » de donner le baptême, et après lui, les prêtres et les diacres, mais non pas, » néanmoins, sans l'autorisation de l'évêque. » Saint Jérôme, Dialogue contre Lucifer : « D'où vient que sans l'ordre de l'évêque, ni le prêtre ni le diacre » n'ont le droit de baptiser? » Aussi, en cas d'absence de l'évêque, aux jours de Pâques et de la Pentecôte, on omettait le baptême, selon les différents témoignages du P. Martène, *des Anciens rites de l'Eglise,* liv. I, ch. 1, art. 3. Aussi lorsqu'on dit que des prêtres ont baptisé, même en présence de l'évêque, comme on le voit dans la dixième épître de saint Pierre, ch. 4, il faut sous-entendre et par *l'ordre de l'évêque*. Comme lorsque le II concile de Séville, en 619, ch. 17, décrète : « Qu'il n'est pas permis aux prêtres de pénétrer dans » le baptistère, même en présence de l'évêque, ni de baptister un enfant, » il faut sous-entendre *à moins que l'évêque ne l'ordonne*. De cette manière, il est facile de concilier ces décrets, qui semblent se contredire; et l'on voit qu'ils sont d'accord avec l'ancienne discipline, comme le prouve Coustant, loc. cit. Du reste, quand saint Ignace, loc. cit., ajoute qu'il n'est pas permis au prêtre *de célébrer les agapes* sans l'évêque, c'est-à-dire de consacrer la sainte Eucharistie, tout le monde sait bien que les prêtres ont le droit commun de consacrer l'Eucharistie; de même on ne peut douter que lorsque les Pères défendent aux prêtres de baptiser sans la permission de l'évêque, ils n'ont

Il est prouvé par les Actes des apôtres, chap. 8, v. 38, que les diacres sont les ministres extraordinaires du baptême, où on lit que le diacre Philippe baptisa l'eunuque; et au vers. 12, qu'il baptisa des hommes et des femmes. Or, toute l'antiquité, qui a toujours considéré les diacres comme les ministres extraordinaires du baptême, atteste qu'ils ne l'avaient donné qu'en vertu d'une délégation apostolique. « Car il n'est nulle- » ment permis aux diacres, dans l'ordre ecclésiastique, de » célébrer les sacrements, mais seulement de les administrer » après qu'ils ont été célébrés, » comme dit saint Epiphane (1); et avant lui, les constitutions apostoliques *leur défendent expressément de baptiser* (2), c'est-à-dire en vertu du pouvoir qui leur est propre. Car elles disent qu'ils les ont administrés quelquefois, ou qu'ils ont pu les administrer quand la nécessité l'exigeait; ce qui est dit dans le chapitre *Diacre* (3), lequel a été tiré de l'épître du pape Gélase aux évêques de Leucanie. Le cas de nécessité était présumé, soit de l'opportunité de donner le baptême, ou de l'absence de l'évêque ou d'un prêtre, comme on le voit par le concile d'Elvire (4). Il est même de fait qu'anciennement il était permis aux diacres, dans l'Eglise romaine, de donner le baptême la veille de Pâques, à cause de la foule immense de ceux qui se présentaient pour le recevoir (5); ce qu'ils faisaient de fois à autres, dans le courant de l'année, dans les diaconées, où ils recevaient le peuple pour lui inspirer une direction chrétienne, ce que dit encore le même concile d'Elvire. Ce droit est exprimé par ces paroles de l'ordination : « Il faut que le diacre serve à l'autel, qu'il baptise

pas prétendu leur enlever le droit ordinaire de baptiser. Ils ne veulent dire qu'une chose, c'est qu'ils ne peuvent pas user de ce droit, en tant que subordonné, sans l'ordre ou sans la permission de l'évêque.

(1) Hérés. 79, n. 4, édit. Pétau.

(2) Liv. VIII, chap. 28, où il est dit ouvertement : « Le diacre... ne baptise pas. »

(3) Dist. 93, chap. 13, édit. Pithœi.

(4) Canon 70, ainsi conçu : « Si un diacre ainsi préposé à la conduite des » fidèles, en l'absence de l'évêque ou du prêtre, baptise quelqu'un, l'évêque » devra suppléer les cérémonies par la bénédiction. » Consultez sur ce canon Albaspin et le cardinal d'Aguirre, t. I, de la grande Collection des conciles d'Espagne.

(5) Ce qui est prouvé par la dixième lettre de Sirice aux évêques des Gaules, c. 4, n. 10, où on lit : « Le prêtre et le diacre ont coutume de donner la ré- » mission des péchés, dans chaque paroisse (par le baptême), et de descendre » dans les fonts baptismaux, même en présence de l'évêque. »

» et qu'il prêche. » En effet, ces paroles signifient que le diacre est devenu apte, par le fait de son ordination, à être pris ou délégué à prêcher et à baptiser ; mais elles n'excluent ni le mandat ni la délégation, comme le présume Cellot (1), qui conclut de là que le droit de baptiser est dévolu aux diacres *ex officio*. Saint Thomas prouve très-bien que « les diacres ont » été principalement établis pour aider aux ordres majeurs, » dans l'administration des sacrements (2). »

Ainsi que nous l'avons déjà fait observer, comme nous n'avons rien à démêler avec les protestants touchant cette proposition, et que nous avons concilié les objections, s'il y en a, avec les preuves des anciens auteurs, nous croyons inutile d'en parler.

PROPOSITION II.

Qui que ce soit, homme ou femme, hérétique ou infidèle, peut validement et licitement administrer le baptême en cas de nécessité.

Cette proposition touche à la foi, comme le prouve le IV concile de Latran, chap. *Firmiter*, qui a décrété les articles suivants : « Le sacrement du baptême, qui, par l'invocation de » la sainte Trinité, est fait avec l'eau, donne le salut tant aux » enfants qu'aux adultes, quelle que soit la personne qui l'ad- » ministre, selon les rites et la forme prescrits par l'Eglise (3). » Ce qui a été encore plus explicitement formulé par Eugène IV, dans son *Instruction aux Arméniens :* « En cas de nécessité, » dit-il, le prêtre ou le diacre, mais encore un laïque ou une » femme, et même un païen ou un hérétique, peuvent baptiser » licitement (*ibid., loc. sup. cit.*). »

Ces paroles de Tertullien prouvent évidemment qu'en cas de nécessité les laïques peuvent licitement et validement donner le baptême : « Les laïques ont aussi le droit (*Traité du bap- » tême,* chap. 17), » c'est-à-dire de donner le baptême, dont il parle en cet endroit. Saint Jérôme, qui regarde ceci comme un fait, dit également (*Dialogue contre Lucifer*, n. 9, édit. de Vallarsi, tome II, col. 282) : « Nous savons qu'il est permis,

(1) De la Hiérarchie et des hiérarques, livre VII, ch. 13.

(2) Part. III, quest. 67, art. 1. Dans l'épître du pape Sirice, que nous avons citée, le saint pontife dit : « On ne voit pas que jamais on n'ait donné aucune » permission (de baptiser) aux diacres. »

(3) Dans Hardouin, Actes des conciles, tome VII, col. 17.

» même aux laïques, de baptiser si le besoin le requiert. » Puis encore saint Augustin, discutant sur le baptême conféré par les laïques, a dit ces paroles : « Il n'y a point usurpation » d'un office étranger, s'il y a nécessité, et hors ce cas il n'y a » point de péché, ou ce n'est qu'une faute vénielle (1). » Enfin, sans citer les autres témoignages, ceci est constaté par le concile de Grenade, qui avait déjà décrété « qu'un simple fidèle » avait le pouvoir, s'il était éloigné de l'Eglise, de baptiser un » catéchumène en voyage, surpris par un danger pressant de » mort (2). » Nous n'avons pas besoin d'autres preuves, puisque Calvin avoue que c'était une coutume recue dès les premiers âges de l'Eglise, par ces paroles tirées de ses *Institutions,* livre IV, chap. 15, § 20 : « Je ne vois pas pour quelle » raison on peut refuser ce qui est admis depuis plusieurs » siècles, et presque dès le berceau de l'Eglise, aux laïques, » de donner le baptême à ceux qui sont en danger de mort, » en l'absence d'un ministre; » ce qui est encore consacré par l'usage constant de l'Eglise.

On peut facilement conclure de tout ce que nous avons dit, que l'on peut licitement et validement administrer le baptême aux hérétiques et aux infidèles en danger de mort, et qu'ils peuvent le demander et le recevoir. Quant aux hérétiques, il n'y a point de doute, et nos adversaires l'admettent (3). En effet, comme nous l'avons déjà dit, le baptême donné par eux, selon les lois de l'Eglise, est valide; ils peuvent donc le recevoir légitimement, en cas de nécessité, puisque, dans cette circonstance, tout le monde peut et doit pourvoir à son salut par le moyen le plus sûr possible.

Quoique saint Augustin ait paru hésiter quelquefois sur la validité du baptême administré par les hérétiques, il incline cependant pour l'affirmative. Il dit en effet, II livre contre l'épître de Parménion : « C'est une autre question, dit-il, de » savoir si ceux qui n'ont jamais été faits chrétiens peuvent » donner le baptême; on ne doit rien avancer témérairement » sans l'autorité d'un si grand concile, autant que faire se peut » (chap. 13, n. 30). » Mais il dit ensuite, au VII livre de son

(1) Contre la lettre de Parménion, liv. II, chap. 13, n. 29.

(2) Canon 38, que nous citerons plus bas intégralement.

(3) En effet, Calvin lui-même défend *ex professo,* loc. cit., § 16, la validité du baptême des hérétiques, et tous les autres protestants et réformés l'admettent également.

Traité du baptême, « qu'il ne doutera jamais de la validité du » baptême de ceux qui l'ont reçu sincèrement et avec foi, en » quelque lieu et par quelque personne que ce soit, pourvu » qu'il soit selon la prescription de l'Evangile (chap. 53, » n. 102). » Mais la question étant plus élucidée au bout de neuf siècles, Nicolas I, dans sa réponse aux Bulgares, affirma que le baptême conféré par un Juif ou un païen était valide (1); ce qui fut enfin décidé par le IV concile œcuménique de Latran, et plus tard par Eugène IV. Il ne peut donc rester, depuis longtemps, le moindre doute à l'égard de la validité du baptême, ce que les novateurs eux-mêmes semblent avoir compris.

La validité du baptême donné par un infidèle est la conséquence de la validité de celui qui est administré par un hérétique, d'où elle découle comme d'une source, par prescription. Car, dès lors que le baptême administré par les hérétiques est valide, parce que c'est un sacrement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le ministre n'en est que l'instrument dont se sert le Sauveur, d'après ce magnifique principe de saint Augustin : « Le baptême est toujours le baptême de Jésus-Christ, quelle » que soit la main qui le donne (2). » Cette raison milite également en faveur du baptême administré par un infidèle, selon la décision de l'Eglise. Si elle regarde comme valide celui que donne un infidèle, il s'ensuit, d'après le raisonnement que nous venons de faire, qu'il est permis de le demander de lui, en cas de nécessité, comme nous avons entrepris de le prouver.

Objections.

I. *Obj.* Ceux-ci ont le droit de baptiser auxquels Notre-Seigneur Jésus-Christ a donné le droit de prêcher, comme il est prouvé par l'évangile de saint Matthieu, chap. 28; or, ce n'est qu'aux apôtres et à leurs successeurs qu'il donna le droit de prêcher, et par conséquent celui de baptiser. 2. Les saintes Ecritures ne nous offrent aucun exemple du baptême administré par les laïques. 3. C'est pour cette raison que saint Grégoire de Nazianze et saint Satyre, quoique dans un

(1) Hardouin, Actes des conciles, tome V, col. 483.

(2) Voy. le décret de Gratien, III part., de la Consécration, dissert. 4, où sont rapportés plusieurs témoignages de saint Augustin sur cette matière.

naufrage imminent, n'eurent pas l'idée qu'ils pouvaient être baptisés par des laïques. 4. S'il en était ainsi que le prétend l'auteur, on pourrait aussi bien recevoir la pénitence des laïques, qui n'est pas moins nécessaire au salut que le baptême, après le péché. 5. Les constitutions apostoliques défendent aux laïques de donner le baptême. 6. Firmilien, Cyprien, Basile voulaient que l'on considérât ceux qui avaient été baptisés par des évêques hérétiques comme ceux qui *l'avaient été par des laïques*, c'est-à-dire qu'on regardât leur baptême comme nul, d'après leurs principes (1). 7. Saint Jérôme convient, dans son Dialogue contre Lucifer, qu'un laïque doit déplorer le sacerdoce d'un laïque, ou le baptême reçu des mains d'un évêque arien, c'est-à-dire, dans leur hypothèse, d'un laïque. 8. Que si le concile de Grenade accorde aux laïques le pouvoir de baptiser, en cas de nécessité; il ajoute cependant : « Pourvu que ce baptême soit complet, et que cette » personne ne soit pas bigame. » Donc :

Je réponds à la première objection; je distingue : Publiquement et d'office, *je l'accorde;* en particulier et en cas de nécessité, *je le nie.* Car les laïques ont le droit d'instruire en particulier, ainsi que le font Aquila et Priscille, comme on le voit dans les Actes des apôtres (chap. 18, v. 26 et suiv.).

Pour la deuxième, je l'accorde, parce que cette faculté vient de la tradition, de même que plusieurs autres points de doctrine. Du reste, il y a beaucoup de personnes qui pensent qu'Ananie, qui donna le baptême à saint Paul, était un simple fidèle, de même que ces chrétiens auxquels saint Pierre ordonna de baptiser Corneille et toute sa maison (2).

Pour la troisième, je distingue : Parce qu'ils ne se crurent pas, comme Satyre, en un danger tellement imminent, qu'il

(1) 88e lettre de saint Basile à Amphiloque, ch. 1.

(2) C'est inutilement que Turrettin, dans le dix-neuvième chapitre du *Traité du baptême,* § 12, cherche un échappatoire en disant qu'il ne faut point considérer, comme de simples fidèles, ceux qui administrèrent le baptême par l'ordre et sous l'autorité des apôtres; je dis inutilement, parce que l'Eglise jouit du même droit, dans le ministère pastoral, que les apôtres reçurent eux-mêmes en qualité de pasteurs de l'Eglise ; aussi, si ceux que les apôtres en avaient chargés donnèrent validement et licitement le baptême, tous ceux qui l'administrent en cas de nécessité, avec l'approbation et même par ordre de l'Eglise, le donnent licitement et validement. Et pour parler plus rigoureusement, quoique les laïques n'aient pas reçu ce pouvoir de l'Eglise, mais de Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, l'Eglise n'est que l'interprète de la volonté du Sauveur.

leur fût permis de demander le baptême des laïques, *je l'accorde;* dans la pensée qu'il ne fût aucunement possible à des laïques de donner le baptême, *je le nie* ou *je l'accorde* (1).

Pour la quatrième, je distingue : Si Notre-Seigneur avait donné aux laïques le même pouvoir pour la pénitence que pour le baptême, *je l'accorde;* s'il ne l'avait pas donné, *je le nie.* Dans ces cas, toute la raison d'un fait tient à la volonté de son auteur. Or, toute la tradition de l'Eglise établit que les laïques peuvent donner le baptême en cas de nécessité, mais non pas le sacrement de pénitence. On ne peut pourvoir au salut des enfants que par le baptême, et c'est ce qui fait qu'il y a une différence entre la nécessité de ces deux sacrements.

Quant à la cinquième : Les constitutions apostoliques interdisent aux laïques l'administration du baptême solennel et public, *je l'accorde;* du baptême privé en cas de nécessité, *je le nie,* comme le prouve la suite de ce passage, qui traite des fonctions sacerdotales (2).

(1) Tillemont, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* t. IX, pag. 337 et suiv., pense que les Grecs n'avaient pas alors des notions claires et suffisantes de la validité du baptême conféré par les laïques ; ce qui échappait aussi à quelques Pères latins. Ce qu'il prouve par le fait de saint Grégoire de Nazianze et de Satyre, et par l'autorité de saint Basile, à l'endroit que nous avons cité plus haut. Henschenius partage cette opinion dans les Actes des saints du mois de mai, tome II, aux notes du second chapitre de la vie de saint Grégoire de Nazianze, page 379. Voyez encore Chardon, *Histoire des sacrements,* tome I, p. 332 et suiv., lequel démontre que les Grecs et les Orientaux se sont écartés peu à peu de la pureté de la doctrine. Je dirai encore que l'antiquité nous a conservé de nombreux vestiges de l'usage de laisser administrer le baptême par des laïques, qu'elle tint toujours pour valide. En effet, quand même nous donnerions comme apocryphe l'histoire rapportée par Ruffin, et, d'après son autorité, par Sozomène et quelques autres, du baptême donné par Athanase encore enfant, puisque ces historiographes disent qu'un baptême semblable fut approuvé par Alexandre, évêque d'Alexandrie, ils ne firent que suivre, dans le récit de ce fait, l'opinion reçue en Orient sur la validité du baptême conféré par les laïques ; on doit en dire autant de l'histoire de Jean Moschus, du baptême d'un Hébreu au moyen de sable et de poussière répandue par des laïques sur sa tête, lequel fut improuvé à défaut de matière, mais non à défaut de ministre légitime, de quoi personne n'a jamais douté, comme on peut s'en convaincre en lisant le chap. 176 *du Pré spirituel;* aussi doit-on s'étonner que Tillemont n'ait point fait cette observation.

(2) On lit en effet, au 10e chap. du IIIe livre des Constitutions apostoliques : « Nous ne permettons aux laïques aucune fonction sacerdotale, telles que le » baptême, le saint sacrifice, l'imposition des mains, la bénédiction privée ou » solennelle. Car *personne ne doit s'attribuer cet honneur que celui qui en est* » *chargé de Dieu.* En effet, c'est l'imposition des mains de l'évêque qui con- » fère ce pouvoir. Aussi, celui à qui elle n'a pas été donnée, mais qui se » l'arroge lui-même, subira le châtiment d'Ozias. » On lit à peu près la même

Pour la sixième, je distingue : Aux laïques non chrétiens, dans leur hypothèse, *je l'accorde;* aux fidèles, *je le nie.* Les rebaptisants n'admettaient pas le baptême des hérétiques, à plus forte raison des infidèles (1).

Pour la septième : En argumentant, comme on dit, *ex absurdo* et *ad hominem, je l'accorde;* comme par un sentiment propre à l'auteur, *je le nie.* Le saint docteur soutient qu'il ne faut pas déposer de l'épiscopat ceux qui reviennent à résipiscence, comme le voulaient les partisans de Lucifer, pour la même raison qu'on ne supprime pas le baptême reçu légitimement aux laïques qui font pénitence (voir Vallarsi, *in h. l.*).

Pour la huitième, je distingue : Qu'il leur soit donné cette permission, assistés de ministres plus dignes, *je l'accorde;* qu'il le puisse de lui-même, *je le nie.* C'est dans ce sens que de savants canonistes entendent ce passage assez obscur du canon du concile de Grenade. Il est vrai que Pétau croit que les Pères de ce concile ont regardé comme nul le baptême donné par un bigame (2).

chose au 46e chap. du IIIe liv., et au 17e ch. du IIe. D'ailleurs on ne doit pas omettre un mot dans tout cet ouvrage. Voyez la savante note 72 de Cotelier, sur le chap. 9 du IIIe livre des Constitutions apostoliques.

(1) L'épître de Firmilien, édit. de Saint-Maur, p. 149 et 150, prouve jusqu'à l'évidence que c'était là la pensée des rebaptisants; mais qu'on n'admette point l'opinion de Pétau sur le baptême, à l'adresse que nous allons citer.

(2) Sur les remarques de l'exposition de foi de saint Epiphane, page 341. Voy. cependant le cardinal d'Aguirre, dans sa note sur ce canon, entièrement conçu en ces termes : « Tout fidèle qui a gardé l'innocence du baptême et qui » n'est pas bigame, peut, en cas de nécessité, baptiser ceux qui sont embar» qués sur un vaisseau, ou lorsque l'église est trop éloignée pour pouvoir s'y » rendre, à la condition cependant de présenter le néophite à l'évêque, s'il » échappe au péril, afin qu'on reçoive le complément du baptême. » Par ces paroles, *qui a gardé tout son baptême,* le savant auteur entend celui qui ne s'est souillé d'aucune faute grave après son baptême, ou qui n'avait été soumis à aucune pénitence, comme l'avait observé avant lui Albaspinæus. Ces paroles n'expriment qu'une conscience de haute convenance, en prescrivant le choix d'un célibataire et d'une personne en état de grâce plutôt qu'un bigame, à un pécheur ou à un pénitent, pour l'administration du sacrement de baptême en cas de nécessité. En effet, l'acte du baptême est un office sacerdotal; aussi n'est-il pas étonnant que les Pères du concile d'Elvire aient prescrit le recours à un ministre, quoique laïque, qui se rapprocherait le plus, par sa condition, de la discipline ecclésiastique. C'est à quoi se rapporte cet axiôme célèbre de Tertullien, dans son Traité de chasteté, dont nous parlerons plus au long en son lieu et place : « Lorsqu'il n'y a aucun ecclésiastique, vous » baptisez, vous offrez le saint sacrifice, et vous êtes vous seul votre prêtre » et votre ministre. Quoique digame, vous baptisez, quoique digame, vous » offrez le saint sacrifice. » Il est donc démontré qu'il ne s'agit point dans ce canon de la validité du baptême administré par un pénitent ou par un bigame.

II. *Obj.* On doit tenir pour nul, ou du moins illicite, le baptême conféré par des femmes. En effet, les anciens Pères conviennent que le γυναιxο βαπτισμὸν, ou baptême donné par les femmes, est illégitime; Tertullien dit : « La femme ne doit » point prendre la parole dans l'église, faire les instructions, » baptiser ou offrir le saint sacrifice (*du Voile des vierges,* » chap. 9). » C'est pourquoi il appelle *audacieuses et effrontées* (*de la Prescription,* chap. 41) celles qui se permettaient de baptiser. Saint Epiphane blâme les marcionites et les pépuziens pour le même fait (hérés. 42, chap. 4.); le IV concile de Carthage, can. 100, dit « que les femmes ne s'avisent pas » de baptiser (Hardouin, *Actes des conc.,* tome I, col. 984). » C'est donc à tort que Gratien et le Maître des Sentences ajoutent : *Si ce n'est en cas de nécessité* (décret de Gratien, III part., *de la Consécration,* dist. 4, chap. *Femme,* édit. cit. plus haut; saint Bonaventure, liv. IV, dist. 6); ce qui n'est pas la conclusion du concile. Donc :

Rép. Je nie l'antéc., et je dis que toutes les preuves citées ne s'appliquent qu'au baptême solennel ou public, dont les pépuziens, les marcionites et les collyridiens ne confiaient pas l'administration aux femmes, pas plus que les autres fonctions sacerdotales, ce qui, dans le fait, n'est point permis. C'est pourquoi Tertullien disait : « Quelle n'est pas l'audace des » femmes hérétiques, qui osent se permettre d'instruire, de » discuter sur la religion, de faire des exorcismes, de pro- » mettre des guérisons miraculeuses, peut-être même de » baptiser (1)! » Le sens du concile de Carthage est expliqué par le 99e canon qui le précède, ainsi conçu : « Qu'aucune » femme, quelque sainte et savante qu'elle puisse être, ne soit » assez présomptueuse d'instruire en présence d'une réunion » d'hommes. » Ces mots, *dans une réunion d'hommes,* doivent être sous-entendus dans le canon suivant, c'est-à-dire « qu'une » femme ne s'avise point de baptiser là où il y a des hommes » pour le faire (2). »

(1) *De la Prescription,* loc. cit. Voyez, quant au baptême donné par les femmes, le savant Cotelier, liv. III des Constitutions apostoliques, note 72, sur le ch. 9, et note 73, sur le ch. 10.

(2) Cette explication est de saint Thomas, III part., q. 67, art. 4, à la 1, et paraît devoir être préférée à celle donnée par Gratien et Pierre Lombard, quoiqu'elle démontre par elle-même la vérité de l'opinion de ses auteurs, et qu'elle la présuppose même.

J'ajoute que ces preuves et autres semblables, données par Turrettin, dépriment et atténuent la légitimité et la validité du baptême donné par les hérétiques, qu'il regardait néanmoins, ainsi que ses adhérents, comme valide et légitime. Dans cette question, on doit bien examiner la doctrine et la pratique de l'Eglise.

III. *Obj.* Mais au moins, d'après l'enseignement des saints Pères, on ne contestera pas la nullité du baptême donné par un infidèle; car ils arguaient, pour réfuter les rebaptisants, de ce que les hérétiques pouvaient donner le baptême, qu'ils avaient reçu eux-mêmes, et que l'hérésie ne leur avait pas ôté; ils pensaient donc que celui qui ne l'a pas ne peut pas donner le baptême. Telle était l'opinion de Tertullien, qui, pour cette raison, n'admet point que les laïques puissent donner le baptême en cas de nécessité, parce que « l'on ne » peut donner que ce que l'on a (Traité du baptême c. 17); » de même, saint Jérôme écrivait, d'après le même principe : « Car, dès qu'on l'a reçu, on peut le donner (*Dialogue contre* » *Lucifer*, n. 9); » et s'adressant à Lucifer, il lui dit : « Vous » annoncez une nouveauté dans l'Eglise, vous qui prétendez » qu'on est fait chrétien par quelqu'un qui ne l'est pas (ibid., » n. 12). » Aussi lit-on dans la Collection des capitulaires d'Angélis et de l'abbé Benoît, liv. VIII : « Il est ordonné à » ceux qui ont reçu le baptême des païens de se faire rebap- » tiser par les prêtres, au nom de la sainte Trinité (c. 401); » ibid., liv. VI : « Si, par malheur, un prêtre apprenait, après » son ordination, qu'il n'a pas été baptisé, qu'il reçoive le » baptême et une nouvelle ordination, et qu'on rebaptise tous » ceux auxquels il a administré ce sacrement (chap. 94). » Donc :

Rép. J'accorde ou je nie l'antéc. Car il est de fait historique qu'à cette époque on n'avait point agité la question du baptême donné par les infidèles; aussi ne peut-on citer aucun témoignage direct des Pères antérieurs à cet âge, pour ou contre la validité du baptême. Je dis *aucun témoignage direct*, puisque, de même que nous l'avons avancé, cette vérité était en germe dans la doctrine de la validité du baptême donné par les hérétiques, lequel tire toute son efficacité, d'après l'enseignement des Pères, de ce que le ministre du sacrement agit au nom et par l'autorité de Jésus-Christ. Et c'est la raison principale, après la tradition, que les Pères font valoir,

et en particulier saint Augustin, comme nous l'avons vu plus haut, pour démontrer la validité du baptême administré par les hérétiques. Or, cette raison sert également de preuve à la validité du baptême donné par les infidèles, parce que, vu l'utilité indispensable de ce sacrement, le Sauveur a voulu que la qualité ou la condition du ministre ne pût être un obstacle à sa validité, ce que l'Eglise, interprète de la volonté de Jésus-Christ, a décrété dans la suite des temps. Les autres preuves sont plutôt des raisons subsidiaires que des preuves probantes. Il n'y a rien d'étonnant que, dans ce temps où la question du baptême administré par les hérétiques n'avait pas été suffisamment élucidée, quelques Pères aient paru douter de la validité du baptême donné par un hérétique, ou la rejeter tout-à-fait. Ceci donne la réponse qu'on doit faire à chacune des objections qu'on nous oppose.

Au reste, saint Jérôme, dans le passage tiré du n. 12 du Dialogue contre les fauteurs de Lucifer, parle d'une personne qui aurait été faite orthodoxe par un hérétique, mais non de celle qui aurait été faite seulement chrétienne, ou baptisée, comme le prouve la suite de l'article où il est question d'un homme baptisé par les ariens.

Les capitulaires réunis par Angélis et Benoît parlent, dans les passages cités, selon Noël Alexandre, d'un baptême où l'on n'aurait gardé ni la forme ni les cérémonies prescrites par l'Eglise. C'est l'unique moyen de concilier les capitulaires entre eux. Car on lit ces paroles au chap. 6 du V liv. : « Celui » qui a été baptisé par un prêtre qui ne l'a pas été lui-même, » s'il l'a été au nom de la sainte Trinité, est réellement » baptisé (1). »

CHAPITRE IV.

DU SUJET DU BAPTÊME.

Storchius, chef des anabaptistes, a conclu du système luthérien de la justification par la foi seule, qu'on devait rebaptiser tous ceux qui avaient reçu le baptême dans leur enfance,

(1) Noël Alexandre, Théologie dogmatique et morale, liv. II, ch. 5, 3e prop., où il expose pour la même raison les autres canons, qui semblent être opposés à cette doctrine.

comme incapables de la foi actuelle (1). Servet a également soutenu qu'on ne pouvait pas baptiser les enfants. Les sociniens font des railleries sacriléges sur le baptême des enfants. « On peut tout aussi bien admettre que les perroquets et les » pies peuvent devenir les disciples de Jésus-Christ, que les » enfants nouveaux-nés, » dit Smalcius (2). Les arminiens attaquent en cet endroit, comme en beaucoup d'autres, les sociniens, ainsi qu'on le voit dans Episcopius, Bischop, Curcellæus et Limborch (3).

Erasme prétend qu'il faut interroger les enfants qui sont parvenus à l'âge de discrétion, « dans la crainte qu'ils ne » ratifient pas ce que ceux qui les ont présentés au bap- » tême ont promis en leur nom ; s'ils répondent qu'ils le » sanctionnent, on doit le leur faire déclarer publiquement ; » que, s'ils s'y refusent, après avoir inutilement employé toutes sortes de moyens, il ajoute enfin : « Il ne faudra pas les con- » traindre, mais leur laisser toute liberté, jusqu'à ce qu'ils » reviennent à résipiscence ; de même qu'on ne devra leur » appliquer d'autre peine que leur refuser la participation à » l'eucharistie et aux autres sacrements (4). » Luther adopta ce paradoxe, et les autres protestants le mirent en pratique, en donnant le nom de *confirmation* aux cérémonies par lesquelles ils l'accomplissent (5). Il y en a encore qui ajoutent

(1) C'est le système luthérien qui a engendré les anabaptistes. En effet, si, d'après les luthériens, les sacrements ne sont que des instruments qui réveillent la foi ou la confiance, au moyen de laquelle on est sauvé en s'appliquant les mérites de Jésus-Christ, il est évident qu'il est inutile d'administrer le baptême ou tout autre sacrement aux enfants, qui sont inhabiles à avoir la foi, puisqu'ils sont privés de raison. Nicolas Storchius, Marc Thomas, Marc Stubner, Thomas Muncer, Martin Cellarius tirèrent les conséquences rigoureuses de ce principe. En effet, de conséquence en conséquence, ils arrivèrent à une conclusion tout opposée à la doctrine des premiers protestants, et de là s'ensuivit une haine implacable et mortelle entre ces deux sectes. Voy. la Symbolique de Moehler, liv. II, ch. 1; idée mère de cette secte (c'est-à-dire des anabaptistes).

(2) Contre Frantz, liv. V, Théologie de Jésus-Christ, ch. 68, p. 321.

(3) Ils nient absolument la nécessité du baptême des enfants. Voy. Limborch, Théologie de Jésus-Christ, ch. 68, § 15, édit. d'Amsterdam, 1750.

(4) Dans la préface écrite en 1552, pour la Paraphrase de l'évangile de saint Matthieu, ouvrage imprimé en allemand, à Lyon, en 1706, t. VII.

(5) C'est ce qu'ont écrit, en plusieurs endroits, les protestants et les prétendus réformés. Il serait inutile de donner de nouvelles preuves pour une matière si élucidée. Qu'il suffise de citer quelques passages des auteurs les plus récents, qui prouvent que les novateurs ne se sont point écartés des errements de leurs prédécesseurs sur ce sujet. Ainsi, Wegscheider dit dans

qu'il faut permettre au moins aux enfants devenus capables de juger, d'examiner les motifs de leur créance, de peur qu'on ne pense qu'ils croient par *enthousiasme*, ou, comme ils le disent, par *fanatisme*.

Nous allons combattre d'abord ces deux erreurs, puis ensuite nous déduirons, contre les novateurs, des principes catholiques solidement établis, comme autant de corollaires, les autres vérités qui s'y rattachent et qui ont été décrétées par le saint concile de Trente.

PREMIÈRE PROPOSITION.

On doit baptiser les enfants, quoiqu'ils soient incapables d'un acte de foi.

Cette proposition est de foi. Elle a été décidée par le concile de Trente, dans la VII sess., can. 12, du Baptême : « Si quel» qu'un soutient qu'on ne doit baptiser aucune personne » avant qu'elle ne soit parvenue à l'âge où Notre-Seigneur » Jésus-Christ a été baptisé, même à l'article de la mort, » qu'il soit anathème. » Et dans le 13 can. : « Si quelqu'un » dit qu'on ne doit pas comprendre au nombre des fidèles les » enfants baptisés avant l'âge de raison, parce qu'ils n'ont » point l'intelligence nécessaire pour faire un acte de foi, et » que lorsqu'ils sont parvenus à l'âge de raison ils doivent être » rebaptisés, ou qu'on doit omettre de leur administrer le » baptême plutôt que de les baptiser dans la foi de l'Eglise, » puisqu'ils sont incapables de croire par un acte de foi per» sonnel, qu'il soit anathème. »

Malgré qu'on ne puisse point recueillir dans les saintes

ses *Institutions de théologie chrétienne dogmatique,* § 172 : « Qu'on ajoute au » baptême des enfants, comme à un rite d'initiation qui ne doit pas être » réitéré, la confirmation en temps et lieu, que l'on doit administrer, comme » ils le disent avec beaucoup de discernement et de gravité, par laquelle il » est utile et même nécessaire qu'un jeune homme, parfaitement instruit des » vérités de la religion chrétienne, s'examine lui-même et juge s'il doit » souscrire plus longtemps au symbole de la société chrétienne, dans laquelle » son baptême l'a fait entrer, ou s'il doit en adopter une autre, et qu'ensuite » il l'accepte publiquement avec tous les droits et obligations qui découlent » de cette profession de foi. » C'est ainsi que règlent cette matière Stéphane Winke, dans l'ouvr. intitulé *Assentiment à une connaissance plus approfondie de ceux qui doivent être confirmés,* Erl., 1810; H.-W. Rodeker, *Ueb. confirmation,* etc., *de la Confirmation et de l'instruction de ceux qui doivent être confirmés; Spécimen historico-pratique,* Gott., 1823; Bretschneider, *Dogmat.,* 3e traité, Leips., 1828, t. II, p. 667 et suiv.

Ecritures un témoignage précis du baptême des enfants, cette doctrine s'y trouve renfermée et y est insinuée clairement (1). Et d'abord elle se tire des paroles de Notre-Seigneur dans l'évangile de saint Jean, chap. 3, v. 5 : « Celui qui ne renaît » pas de l'eau et du Saint-Esprit ne peut entrer dans le » royaume de Dieu. » Ces paroles, ayant un sens général, s'appliquent aux enfants qui, étant tombés sous le coup de la *damnation par le péché d'un seul homme,* par la génération de la chair, doivent de même recevoir *la justification de la vie par la justice d'un seul,* à l'aide de la régénération spirituelle, laquelle seule les fait membres de Jésus-Christ. Autrement, la moitié du genre humain, qui succombe ordinairement à cet âge, serait privée du bienfait de la rédemption du Sauveur. Cette vérité est insinuée, en second lieu, par tous les passages de l'Evangile qui racontent que les apôtres donnaient le baptême à des maisons entières, telles que celles de Lydie, teinturière en pourpre (Actes des apôtres, chap. 16, v. 15), de Stéphanie (I aux Corinthiens, chap. 1, v. 10), et du soldat qui gardait la prison (Act., chap. 16, v. 33), où il est vraisemblable qu'il se trouvait des enfants.

Mais ce que les saintes Ecritures ne renferment qu'implicitement se trouve expressément déduit de la tradition et de la pratique constante de l'Eglise dès le temps des apôtres. Saint Augustin nous en offre une preuve lorsqu'il dit, en parlant du baptême des enfants : « L'Eglise a toujours cru à cette

(1) On ne doit point passer ici sous silence la manière d'agir des novateurs, qui accusent les catholiques d'inconséquence, en ce qu'ils invoquent les saintes Ecritures pour défendre le baptême des enfants contre les attaques des anabaptistes, tandis qu'ils s'efforcent d'établir l'imperfection, c'est-à-dire l'insuffisance des saintes Ecritures comme base des dogmes des protestants, sur lesquelles ceux-ci les font reposer, et soutiennent que le baptême des enfants ne repose que sur la tradition. Par exemple, Vossius, 13e discussion *sur le Baptême,* thèse 1, qui, à cause de cela, s'élève contre Bellarmin, mais sans sujet, puisque Bellarmin, liv. 1, *du Baptême,* ch. 8, enseigne à juste titre que cette vérité est fondée, d'après les principes catholiques, sur l'autorité de l'Ecriture, à l'encontre de l'opinion des anabaptistes, ce que ne peuvent faire les luthériens et les calvinistes, d'après leur théorie sur la justification. Aussi Bellarmin dit-il au § 11 : « La seconde série de preuves renferme les témoignages » de l'Eglise, qui a toujours enseigné et suivi cette pratique, comme une » tradition apostolique. Philippe emploie également cette preuve dans les » endroits que nous avons cités, sur le baptême des enfants, et met cet argu» ment en première ligne comme inexpugnable ; mais c'est avec raison que » les anabaptistes s'en moquent..... Cet argument est donc à nous, et non à » nos adversaires. » Aussi, toutes les preuves que Vossius tire de l'Ecriture, pour établir le baptême des enfants, sont-elles rejetées comme ridicules par Limborch, dans sa *Théologie chrétienne,* ch. 68, §§ 8 et suiv.

» vérité et l'a pratiquée sans interruption; elle l'a reçue de la » foi de ses Pères et l'a toujours constamment observée (1). » Origène précéda saint Augustin dans cette créance, puisqu'il dit dans son épître aux Romains : « L'Eglise a reçu des » apôtres l'usage de donner le baptême, même aux enfants. » Avant lui encore, saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, qui avait vu saint Jean l'Evangéliste, et qui dit : « Jésus-Christ » est venu sauver tous les hommes par sa personne divine; » tous les hommes, dis-je, qui renaissent à Dieu en lui, les en- » fants, les adolescents, les jeunes gens et les vieillards (2). » Nous pouvons encore invoquer le témoignage de saint Cyprien, qui repoussa, au nom de tout le concile de Carthage, qu'il avait convoqué à cet effet, l'opinion de l'évêque Fidus, qui soutenait qu'on ne devait donner le baptême aux enfants que huit jours après leur naissance, en imitation de la cérémonie de la circoncision (3).

Cette question avait été examinée pour la mettre à l'abri des attaques des pélagiens, et afin que les Pères les obligeassent par là à admettre la transmission du péché originel (4). Donc :

Objections.

I. *Obj.* 1. L'Ecriture sainte ne prescrit nulle part le baptême des enfants; 2. ce qui est mieux, elle l'exclut en nous montrant Notre-Seigneur Jésus-Christ ordonnant de joindre l'instruction au baptême : « Instruisez, baptisant, etc., » ainsi qu'il est dit au dernier chapitre de saint Matthieu. Et exigeant la foi de ceux qui se présentaient au baptême, comme il est écrit au dernier chapitre de l'évangile de saint Marc : « Celui » qui croira et sera baptisé; » et de même que le prescrit l'Apôtre à ceux qui demandèrent la pénitence, comme on le voit au 2e chapitre des Actes, verset 38 : « Faites pénitence,

(1) Sermon 176, *sur les Paroles apostoliques,* n. 2.

(2) Liv. V, ch. 6, épît. aux Romains. Bien que ces commentaires aient été interpolés et qu'il ne nous en reste rien que la traduction de Ruffin, il n'y a aucun motif de révoquer en doute la vérité des paroles que nous avons citées, puisqu'elles ne sont nullement favorables au pélagianisme, et qu'au contraire elles le combattent victorieusement.

(3) Liv. II, contre les hérétiques, ch. 22, n. 4, jusqu'au ch. 39.

(4) Voy. Noël Alexandre, dissert. 13, sect. 11 et 12, *du Baptême des enfants,* contre les pétrobusiens, les vaudois, les albigeois et les anabaptistes, qui le récidivaient.

» et que chacun de vous soit baptisé. » Or, les enfants ne sont susceptibles ni d'instruction, ni de foi, ni de pénitence. 3. On ne peut pas nous opposer ce précepte général du Sauveur, dans le 3ᵉ chap. de l'évangile de saint Jean : « Celui qui ne » sera pas baptisé, etc., » pas plus que cet autre transmis par saint Jean, chap. 6 : « Si vous ne mangez pas, etc., » parce qu'on ne peut pas soumettre des enfants à un précepte; aussi 4. a-t-on aboli l'ancien usage de donner la communion aux enfants; pourquoi n'en serait-il pas de même de celui de les baptiser dès leur naissance? 5. La foi est nécessaire au salut pour tous les hommes, puisque saint Paul a dit, épître aux Hébreux, chap. 11, vers. 6 : « Sans la foi, il est impossible de » plaire à Dieu, » et qu'il a constamment enseigné que les hommes recevaient la justification par la foi. Cependant, on ne peut l'exiger des enfants, et ils ne peuvent pas faire ce qu'ordonne saint Pierre dans sa I épître, chap. 3, vers. 21, en disant : « Le baptême sauve, non l'ablution, des souillures de » la chair, mais le témoignage d'une bonne conscience devant » Dieu. » 6. Aussi le Sauveur a-t-il confirmé sa doctrine par son exemple, en ne se faisant baptiser qu'à l'âge de trente ans. 7. Plusieurs saints personnages suivirent cet usage, ainsi que 8. le commande le respect que l'on doit aux choses divines, qui ne permet point de s'en approcher, à moins qu'on n'ait le sentiment de leur sainteté, 9. et surtout parce qu'il ne semble pas juste d'imposer le joug de Jésus-Christ à des enfants qui ne le connaissent pas. Donc :

Je réponds, 1. que cette objection et toutes celles de ce genre trouvent leur réfutation dans la pratique constante et non interrompue de l'Eglise, qui relève des apôtres. Il serait absurde, en effet, de soutenir que ceux qui sont séparés des apôtres par une distance de quinze siècles, ont mieux compris la pensée de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et le sens de ses paroles, que la société qu'il avait formée lui-même, et qui réduisit aussitôt sa doctrine en pratique.

2. *Je distingue pour la première objection :* Expressément, *oui;* implicitement, *non*. C'est pour cette raison que nous avons invoqué la tradition comme une preuve subsidiaire; que les protestants examinent de quelle manière ils échapperont aux attaques des anabaptistes, après avoir repoussé la tradition (1).

(1) Une fois le principe admis, que les saintes Ecritures sont l'unique et

Pour la deuxième, je la nie : Quant aux trois preuves tirées de l'instruction, de la foi et de la pénitence, *je distingue :* Elles sont bien applicables aux adultes, mais non aux enfants. Ce qui est évident par la suite du sujet.

Pour la troisième, je distingue : Ces paroles du Sauveur expriment la condition indispensable pour obtenir le royaume des cieux, *je l'accorde;* elles expriment un précepte, *je sous-distingue :* quant aux adultes, *je l'accorde;* quant aux enfants, *je le nie.* Car ce n'est point pour ne pas avoir observé le commandement du Sauveur de recevoir le baptême, que les enfants non baptisés sont exclus du royaume des cieux, mais à cause du péché originel qu'ils portent en naissant. Par conséquent, nous nions la parité que nos adversaires établissent entre l'eucharistie et le baptême, car l'Eglise a toujours reconnu la nécessité de l'un et de l'autre sacrement (1).

Pour la quatrième, je distingue : A cause de la différence de nécessité de l'un et de l'autre sacrement, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* Ce que nous prouverons en temps et lieu.

Pour la cinquième, je distingue : La foi est nécessaire aux adultes, *je l'accorde;* aux enfants, *je le nie.* Nous avons vu plus haut que pour les enfants, d'après saint Augustin, « être » baptisé, c'est croire, et n'être pas baptisé, c'est ne pas » croire (2). » Cette réponse s'applique à toutes les objections

adéquate règle de foi, les protestants n'ont plus aucun moyen de résoudre les objections des anabaptistes. Car, malgré tous leurs efforts pour tirer des saintes Ecritures les preuves nécessaires pour établir la validité du baptême des enfants, elles croulent devant les objections des anabaptistes, qui leur en opposent de bien plus concluantes, également tirées des saintes Ecritures, eux qui prétendent que les sacrements ne sont que des gages et des signes de la justification acquise par la foi, ou l'espérance aux promesses divines, ce dont néanmoins les enfants sont incapables. Ce fut, je crois, par un dessein de la divine Providence, cinq ans à peine depuis l'origine du protestantisme, que naquirent les anabaptistes, qui, appuyés sur ces mêmes principes de la réforme, démontrèrent l'absurdité de leur hypothèse. Ce qui peu après reçut un éclat plus vif des discussions des sociniens et des remontrants. C'est ainsi que Dieu se plut à confondre ces guides aveugles!

(1) En dehors même de la doctrine et de l'enseignement de l'Eglise, les protestants sont dans l'impossibilité de prouver, contre les anabaptistes, la différence de nécessité de l'un et l'autre sacrement, c'est-à-dire de l'eucharistie et du baptême, puisque les saintes Ecritures diffèrent à peine dans les raisons qu'elles en donnent, et que, presque pendant les six premiers siècles, il était d'usage de donner l'un et l'autre aux enfants, comme nous le dirons dans l'occasion.

(2) Livre I, *des Mérites et de la rémission des péchés,* ch. 27, n. 40.

tirées de l'Ecriture. Par là s'écroule tout le système des protestants, de la justification par la foi seule. On ne peut donc pas s'empêcher de rire de Calvin, qui, pour se tirer de l'embarras que lui donnaient les anabaptistes, disait que « dans » l'acte du baptême, les enfants étaient irradiés d'une petite » étincelle de foi (1). » Les luthériens, pour se dégager de cette difficulté, accordaient, au dire de Wegscheider, « une » foi réelle, actuelle, personnelle, propre subjectivement, » implicite et directe aux enfants, réflexe et explicite aux » adultes (2). » Je ne sais si les anabaptistes sont satisfaits d'une réponse si conclante!

Pour la sixième, je distingue : Si le baptême eût été nécessaire au salut pour Jésus-Christ comme pour nous, *je l'accorde;* s'il se soumet librement et seulement pour nous donner un exemple d'humilité, *je le nie.* C'est la réponse que fait saint Grégoire de Nazianze pour prévenir l'objection des anabaptistes (3).

A la septième, je distingue : On diffère le baptême pour des raisons particulières, *je l'accorde;* à cause des principes des anabaptistes, *je le nie.* Car l'usage de différer le baptême ne vint point des causes énumérées par les anabaptistes, mais d'autres raisons différentes de celles-ci. Quelques-uns, en effet, différaient le baptême pour se dérober à la longue et dure pénitence imposée aux fautes commises après le baptême, parce que les catéchumènes n'étaient point soumis aux peines canoniques. Et la plupart de ceux qui différaient leur bap-

(1) Instit., liv. IV, chap. 16, § 19, dont voici les paroles : « Pourquoi, si cela » lui plaît, le Seigneur n'éclairerait-il pas *d'une petite étincelle* (de foi) ceux » qu'il doit illuminer de tout l'éclat de sa lumière, surtout s'il ne les a pas » (les enfants), par avance, dépouillés de l'ignorance qu'il retire de la prison » de la chair? » Il se tourne ensuite de mille et mille manières, pour se dégager des étreintes des anabaptistes, et il ne fait pas difficulté de se rattraper à la tradition, pour laquelle il a tant de mépris dans les autres preuves où elle lui fait obstacle, ainsi que nous l'avons observé mille fois.

(2) Dans l'ouvrage cité, § 170. Mais il faut voir cette matière plus au long dans Bellarmin, Traité du baptême, ch. 10, où, après avoir cité une foule de passages de Luther, il prouve que ce sectaire admet, dans les enfants, une espèce de foi actuelle avant qu'ils aient reçu le baptême; mais qu'après la naissance de l'hérésie des anabaptistes, afin de se dérober aux difficultés que ces hérétiques lui opposaient, il nia la nécessité d'une foi quelconque dans les enfants, soit actuelle, soit habituelle, tant avant le baptême que dans la collation d'un sacrement. Voilà comment se contredisaient les novateurs!

(3) Discours 40, sur le saint Baptême, n. 28 et suiv.

tême ne voyaient en cela qu'un moyen de conserver la fatale liberté de pécher (1); d'autres, au contraire, afin de mieux s'y préparer et de se rendre plus dignes de cette grâce éminente par la pratique de toutes les vertus; cet usage, consacré par une pieuse pensée, fut néanmoins improuvé de l'Eglise, qui établit la coutume de présenter les enfants aux fonts baptismaux dès leur naissance, pour leur donner la justification (2).

Pour la huitième, je distingue : De la part des adultes, *oui,* mais *non* des enfants. Car, pour ces derniers, toute la préparation au baptême consiste à n'y pas opposer une volonté contraire, ce dont ils sont incapables. C'est pourquoi l'ancienne discipline de l'Eglise était de donner aux enfants, non-seulement le baptême, mais encore la confirmation et l'eucharistie (3).

Quant à la neuvième, je distingue : S'il s'agissait d'une liberté de droit naturel, comme, par exemple, de s'engager dans le mariage ou d'entrer dans l'état ecclésiastique, *je l'accorde;* mais s'il est question d'une chose que l'on est tenu de faire de droit naturel, comme d'obéir aux commandements de Dieu, *je le nie.* Ce serait, au contraire, un acte d'horrible cruauté de refuser aux enfants cette grâce céleste. Est-ce donc être inique et cruel de donner à un malade un remède qui doit le guérir? Nous reviendrons ailleurs sur ce sujet.

II. *Obj*. 1. L'usage de baptiser les enfants est contraire aux sentiments des Pères de l'Eglise; car, ainsi que le font ob-

(1) Voir Benoît XIV, *du Synode diocésain,* livre XII, ch. 6, § 7, où il accumule un grand nombre de preuves sur ce sujet.

(2) Voir les éditeurs de Saint-Maur, sur les remarques de la note 52 du I liv. de saint Ambroise, sur les écrits de son frère Satyre, qui disent entre autres choses : « Rien n'était plus ordinaire, dans ce temps, que de différer le bap» tême jusqu'à un âge très-avancé, ce que plusieurs se permettaient afin de » donner libre carrière à leurs passions, et que les saints Pères reprenaient » avec véhémence, comme on peut s'en convaincre par la lecture de saint » Ambroise. Or, la vie si pieuse et si édifiante de Satyre est rappelée ici afin » de l'innocenter de cette fausse inculpation. Il pouvait cependant s'en dé» fendre parfaitement, en ce que sainte Monique, mère de saint Augustin, » attestait, au rapport de saint Ambroise, que son fils n'avait point perdu la » grâce du baptême, entraîné par l'effervescence des passions de la jeunesse, » quoiqu'il l'eût reçu dans un âge encore tendre. »

(3) Voir la dissertat. du P. Joseph Haiden, de la société de Jésus, sur l'usage de donner de bonne heure les sacrements de baptême, d'eucharistie et de confirmation, qui se trouve dans le *Trésor théologique de Zacharie,* tome X, prem. part., p. 217 et suiv.

server Vivès (1), Grotius (2), Salmacius (3), Svicer (4) et quelques autres, les Pères pensaient que le baptême ne devait être administré qu'aux adultes. Car, dans les premiers siècles, personne ne recevait le baptême avant d'avoir une instruction suffisante et d'être à même de prouver qu'il croyait tous les articles de foi. 2. Le 6e canon du concile de Néocésarée porte qu'on peut baptiser une femme enceinte, et la raison qu'il en donne est que « celle qui met au monde un enfant, et l'enfant » lui-même, n'a en cela rien de commun qui soit déclaré le » fait et la volonté propre de chacun (5). » 3. Tertullien dit expressément, dans son Traité du baptême : « Le Seigneur » dit bien : *Ne les empêchez pas de venir à moi.* Qu'ils » viennent donc quand ils ont l'usage de la raison, quand ils » ont l'instruction suffisante, quand ils savent où ils vont; » qu'ils deviennent chrétiens quand ils peuvent connaître le » Christ. Quelle nécessité, pour l'âge de l'innocence, de se » hâter de recevoir la rémission des péchés (ch. 18)? » C'est encore l'avis de saint Grégoire de Nazianze. Il pensait qu'il valait bien mieux ne recevoir le baptême que dans un âge avancé (6). De même, saint Jérôme, qui écrit sur le dernier chapitre de l'évangile de saint Matthieu, « que le corps ne peut » recevoir le sacrement du baptême avant que l'âme ait reçu

(1) Notes sur le I liv. de *la Cité de Dieu,* où il dit : « Que jamais personne » ne recevait le baptême, à moins qu'il ne fût dans un âge avancé et qu'il ne » sût la signification de cette eau mystérieuse, et qu'il n'eût demandé à plu- » sieurs reprises de recevoir ce sacrement. » Cette note a été ajoutée par les éditeurs de Louvain aux œuvres de saint Augustin.

(2) Dans les notes sur le dix-neuvième chap , v. 13, de saint Matthieu, où il établit une longue discussion sur ce sujet (Critiques sacrées, t. VIII, p. 681).

(3) Epître à Juste Pacius, sous le faux nom de Simplice Verin, dans Svicer, à l'endroit que nous allons citer.

(4) *Trésor ecclésiastique,* au mot grec *Sunaxis*, p. 1136. Valafride Strabon, qui vivait en 850, était antérieur à tous ces écrivains; car il écrivait dans son livre des *Matières ecclésiastiques,* chap. 26 : « Il faut remarquer ensuite que, » dans ce temps, on ne donnait le baptême qu'à ceux qui avaient atteint cette » maturité de corps et d'âme où ils pouvaient discerner les avantages de ce » sacrement, ce qu'il fallait croire et confesser, et ce à quoi étaient obligés » ceux qui avaient reçu une seconde naissance en Jésus-Christ. »

(5) D'après la version de Gentien Hervet, dans la Collection des conciles de Labbe, tome I, col. 1482. Car le texte grec qui a traité notre question est ainsi conçu : « D'après la manifestation de la pensée, du consentement et de la » volonté de chacun. »

(6) N. 27 du discours que nous avons cité, où il dit : « Quant aux autres » (les enfants) qui ne sont point en danger de mort, je pense qu'après trois » ans, ou dans un espace de temps plus ou moins long, on doit sanctifier » le corps et l'âme par le sacrement du très-saint baptême. »

» la vérité de la foi (sur le verset 18). » Ceux qui étaient pour l'usage contraire avaient coutume de répondre, pour se défaire des raisons qu'on leur opposait, 5. que les enfants croyaient par la foi de leurs parents, de leurs parrains et marraines et de l'Eglise, qui leur prête une voix étrangère pour prononcer leur acte de foi, par la bouche de ceux qui répondaient d'eux aux fonts baptismaux ; ce qu'il serait évidemment absurde et ridicule de dire, d'après ces paroles que l'évêque Boniface opposait à saint Augustin : « Si je mets en votre présence un » enfant, et que je vous demande si, quand il sera grand, il » sera chaste et probe, vous répondrez sans hésiter : Je n'en » sais rien ; et si, dans un âge si tendre, il a de bonnes ou de » mauvaises pensées, vous ferez la même réponse. Or, si vous » n'osez pas vous prononcer sur les mœurs qu'il aura par la » suite, ni sur sa pensée actuelle, que répondent donc et que » disent ses parents quand ils le présentent au baptême, quand » ils promettent, comme ses cautions, ce que son jeune âge ne » lui permet pas de penser, ou, s'il le peut, qui est encore in- » connu, etc. (1)? » Aussi les anabaptistes disent-ils que saint Augustin a fait à ces objections des réponses si peu raisonnables et tellement faibles, que personne ne croit qu'il y ait satisfait. Il dit en effet que les enfants n'ont pas, à la vérité, la foi du sacrement, mais qu'ils ont le sacrement de la foi, comme on dit qu'ils ont maintenant, non la foi actuelle, mais la foi habituelle, ce qui, de l'aveu de nos adversaires, n'est pas fort intelligible. Donc :

Je réponds à la première objection. Je nie l'antécédent et je distingue : Cette pratique est suivie, contrairement à toute vérité et par un fatal entraînement, vers les anabaptistes ou plutôt vers les socinianistes, *je l'accorde;* mais dans le sens de la vérité, *je le nie.* En effet, le contraire est établi par toutes les preuves que nous avons données plus haut, ou bien l'on est forcé de dire que Tertullien n'a élevé aucune objection contre le baptême des enfants, et que les Pères n'auraient pas tiré la conclusion du péché originel de l'usage général de baptiser les enfants, et que les pélagiens auraient eu tort de baptiser les enfants, au moins pour leur donner droit au royaume du ciel (2) ; ni qu'il n'y aurait pas de si fortes et de si nombreuses

(1) Saint Augustin, épître 48, n. 7.

(2) Cœlestius lui-même avoue, dans le livre publié à Rome, « que les enfants

preuves consignées dans les écrits des saints Pères, sur ceux qui présentaient les enfants au baptême, aussi bien que dans les anciennes liturgies; et que l'histoire, tant ancienne que moderne, ne ferait pas mention du baptême des enfants (1). L'abus où l'on était, particulièrement au Ve siècle, de différer le baptême jusqu'à l'âge de raison et plus tard, a fait faire fausse route à ces écrivains, et les a égarés même jusqu'à la mort, pour les raisons que nous avons données; c'est ce que l'Eglise a toujours condamné et que les Pères ont également blâmé, ainsi qu'on le voit dans différents passages de leurs écrits.

Pour la deuxième, je distingue : Pour montrer que la foi de la mère et le baptême ne servent de rien aux enfants encore dans le sein de leur mère, *je l'accorde;* à ceux qui sont nés, par la collation du baptême, *je le nie.* D'ailleurs, les autres preuves déduites des canons des conciles n'ont pas la même valeur que les canons eux-mêmes, comme les Pères du concile de Trente l'ont dit dans l'occasion (2).

sont baptisés pour la rémission des péchés, selon la règle de l'Eglise universelle et l'enseignement de l'Evangile, comme le dit saint Augustin dans son Traité du péché originel, chap. 5.

(1) Voir Jean-Gérard Vossius, 14e discussion sur le baptême, qui a fourni avec soin les passages des Pères grecs et latins et les décrets des conciles touchant le baptême des enfants, par lesquels sont réfutées les erreurs de Valafride Strabon et de Svicer, qui n'a pas craint d'écrire à l'endroit cité : « Pendant les deux premiers siècles, personne ne recevait le baptême, à moins » qu'on ne connût les mystères de la foi et qu'on ne fût bien pénétré de la doc» trine de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qu'on ne pût rendre témoignage de » sa foi, à cause de ces paroles du Sauveur : *Celui qui croira et qui sera baptisé.* » Donc il fallait croire avant d'être baptisé. » On cite encore l'erreur de Grotius, qui dit également à l'endroit que nous avons désigné : « Il me semble » qu'anciennement le baptême des enfants était bien plus pratiqué en Afrique » qu'en Asie et dans les autres parties du monde, parce qu'on le croyait plus » nécessaire qu'ailleurs. » Et peu après : « De temps immémorial jusqu'à nos » jours, la plupart des Grecs ont l'habitude de différer le baptême jusqu'à ce » que ceux qui doivent le recevoir soient à même de rendre compte de leur » foi. » En effet, de l'aveu même de Grotius, les plus anciennes constitutions apostoliques disent : « Baptisez vos enfants et élevez-les dans la bonne doc» trine et d'après les commandements de Dieu (livre VI, ch. 15). » Voir les notes de Cotelier sur ce passage. Nous avons vu ensuite que, parmi les Grecs, Origène parle du baptême des enfants, ainsi que l'ancien auteur des *Questions et des réponses orthodoxes,* quest. 56; aussi Renaudot, dans son ouvrage de *la Perpétuité de la foi,* reproche-t-il à Grotius d'avoir avancé faussement que les Grecs et les Orientaux différaient le baptême des enfants jusqu'à l'âge de discrétion.

(2) Les interprètes ne sont pas d'accord sur le sens de ce canon. Le savant Albaspinæus et Martin de Brague l'expliquent ainsi : « Car la mère ne parti» cipe en rien de ceci avec l'enfant qui vient au monde; c'est pourquoi chacun » d'eux est libre de manifester sa volonté propre. » On conçoit donc main-

Pour la troisième, je distingue : D'après le sentiment particulier de ces Pères, et hors le danger de mort, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* Jean-Gérard Vossius, quoique hérétique, après avoir cité l'autorité de tous les Pères et des plus anciens conciles, qui rappelèrent la force et l'autorité de l'usage le plus ordinaire de donner le baptême aux enfants, fait observer que, dans l'espèce, selon l'adage admis depuis Vincent de Lérins, on ne doit point préférer l'avis de quelque docteur au sentiment de l'Eglise universelle (1).

Je nie la quatrième. En effet, saint Jérôme n'a ici en vue que les adultes, qui dit pour cette raison, dans sa lettre à Læta, que les enfants *se rendent coupables de péché* s'ils ne reçoivent pas le baptême, et que *ce péché retombe sur ceux* qui le leur ont refusé (n. 6, édit. de Vallars., tome I, p. 678); et dans son 3e dial. à Pélage, il écrit que les enfants doivent être baptisés *pour la rémission des péchés* (n. 17, 18, 19).

Pour la cinquième, je distingue : Les enfants croient par la foi de leurs parents, c'est-à-dire par la collation même du baptême, *je l'accorde;* par tout autre moyen, *je le nie.* C'est en ce sens que l'on doit entendre ce que l'on dit de la foi, de la caution et de la promesse des parrains et marraines; aussi n'est-il point nécessaire qu'ils sachent si les enfants seront chastes ou non, croyants ou infidèles. Mais il est constant que les interrogations, les réponses et les renorcements à Satan, à

tenant comment on put mettre en question si on devait baptiser une femme enceinte, de peur qu'on ne crût que l'enfant qu'elle portait dans son sein ne fût sensé être baptisé en même temps. Le concile de Néocésarée décide la question en sens affirmatif, parce que son baptême n'a rien de commun avec le fœtus, qui n'a point encore pris naissance. Aussi, tel me paraît être le sens de ce canon, que chacun d'eux doit être baptisé séparément, d'après la manifestation de son désir particulier, exprimé par lui-même s'il est adulte, ou par la bouche de ses cautions s'il est enfant, selon les lois de la discipline alors en vigueur, qui voulait que les parrains et marraines, ou leurs cautions, répondissent à la place et au nom de ces enfants présentés au baptême.

(1) Voir cet auteur, thèse 14; ces paroles de Vincent de Lérins sont au 39e chapitre de ses Avertissements. D'ailleurs, comme le remarque Cotelier dans la note que nous avons citée sur le livre VI des Constitutions apostoliques, la seule conséquence que l'on peut tirer de ces quelques paroles, c'est que, hors le cas de nécessité, l'Eglise n'avait aucune loi qui déterminât l'époque à laquelle on devait donner le baptême aux enfants. J'ai dit *hors le cas de nécessité*, car tous deux, c'est-à-dire Tertullien et saint Grégoire de Nazianze, soutiennent que dans le cas de nécessité, non-seulement on peut, mais même on est obligé d'administrer le baptême aux enfants : le premier dans le livre de *l'Ame,* chap. 39 et 40; le second, ibid., où il dit : « Est-ce » que nous les baptiserons aussi (les enfants)? Sans doute, s'il y a danger de » mort. »

ses œuvres et à ses pompes, furent établis dès l'origine pour les adultes, et qu'ensuite on appliqua aux enfants ce qui était propre aux adultes, par une espèce de similitude, dans le baptême public et solennel des enfants, qui reçoivent le salut, non par la foi actuelle des parents, des parrains ou de l'Eglise, mais par le sacrement de la foi, qui est le baptême, et par la disposition à recevoir la foi, qui leur est divinement infuse dans la collation du baptême. Et ils sont faits chrétiens formellement, comme on dit, et par aptitude (1). Où sont donc, après cela, toutes les puérilités de Boniface dont les anabaptistes font si grand cas?

PROPOSITION II.

On ne doit point demander aux enfants qui ont reçu le baptême, lorsqu'ils ont l'âge de raison, s'ils ratifient les promesses que leurs parrains ont faites en leur nom, sur les fonts baptismaux ; et dans le cas où ils s'y refuseraient, on ne doit pas les laisser libres de suivre leur volonté.

Cette proposition est de foi, puisqu'elle a été décidée par le concile de Trente dans le 14 can. sur le Baptême : « Si quel-» qu'un soutient qu'on doit demander aux enfants parvenus » à l'âge de raison s'ils ratifient le baptême qu'ils ont reçu » dans leur enfance, etc. »

Cette proposition, ainsi qu'on le voit clairement, a trait à deux choses : la foi et les mœurs, puisque les parrains ont promis l'une et l'autre, au nom des enfants, dans l'administration du baptême; les enfants sont donc tenus à cette double obligation, sans qu'il soit besoin de leur demander, quand ils sont dans l'âge de raison, s'ils ratifient ce que l'on a promis en leur nom.

Nous allons établir l'état de la question avant de donner les preuves de chaque partie de cette proposition. Elle eut en effet de l'éclat après que Rousseau et Fréret l'eurent mise à l'ordre

(1) Les parrains et marraines, ou les cautions, prenaient l'obligation d'élever avec soin l'enfant qu'ils avaient présenté au baptême dans la doctrine de Jésus-Christ, et de le former aux bonnes mœurs, de manière à ce qu'il pût ensuite mener une vie conforme à sa profession de foi chrétienne, comme le prouve Tertullien, livre et passage cités plus haut, et le Père Martène, *des Anciens rites de l'Eglise,* livre I, chap. 1, art. 16, §§ 10 et suivants, ainsi que Joseph Vicecomes, *des Anciens rites du baptême,* liv. I, ch. 30 et suiv., où il établit ce fait sur une foule de preuves.

du jour, quant aux adultes, d'après les principes des protestants; un anonyme, sous le nom du philosophe de Genève, l'appliqua aux enfants.

Toute l'essence du protestantisme consiste dans ces trois libertés : celles d'*examen*, de *croyance* et de *culte*. On peut leur en adjoindre une quatrième : celle de *mœurs* ou de *conscience*, car la foi est la base de la morale chrétienne. Tandis qu'au contraire l'essence du catholicisme consiste dans l'autorité de l'Eglise infaillible, qui soumet à notre foi les vérités révélées de Dieu, et par conséquent dans l'unité de *foi*, de *culte* et de *hiérarchie*, et, par suite, de *mœurs*.

Il s'en est suivi cette calomnie en usage chez les protestants, que la foi des chrétiens ignorants, dans l'Eglise romaine, est une foi aveugle et non raisonnée. Rousseau et Fréret nous attaquent avec plus de vigueur dans cette question, et ravivent les objections des manichéens, réfutées depuis longtemps par saint Augustin, particulièrement dans son livre *sur l'Utilité de la foi* (1).

Cette question générale en a soulevé une particulière, c'est-à-dire celle de ceux qui prétendent que les enfants catholiques qui ont commencé à faire usage de la raison peuvent se permettre de douter de la vérité de la religion et de son Eglise, jusqu'à ce qu'après plus ample informé, ils puissent juger avec discernement à quoi ils puissent s'en tenir. Un anonyme combattit cette opinion, vers le milieu du dernier siècle, ainsi que nous l'avons fait observer, dans sa lettre à l'évêque du Puy-en-Velay, dans la Haute-Loire. En effet, cet évêque, dans l'ouvrage qu'il fit paraître contre les incrédules, *des Droits et de l'usage de la raison dans les matières religieuses,* avait dit que nous faisons l'aveu de l'impuissance de la raison à fixer une règle de foi et à comprendre en particulier les mystères qui sont au-dessus de la raison, mais que son office se bornait à examiner les raisons de crédibilité, et qu'un acte de foi ne pouvait être agréable à Dieu s'il n'avait pour fondement un motif prudent et réfléchi de créance (2). Il répondait par là à

(1) Spedalieri cite et réfute ces objections des incrédules dans son *Analyse de l'examen critique de M. Nic. Fréret,* chap. 12, art. 1.

(2) On doit entendre ceci de ceux qui veulent passer de l'infidélité ou de l'incrédulité à la vraie foi. L'examen extrinsèque, comme ils disent, des motifs de crédibilité, leur est permis et quelquefois même leur devient nécessaire au moins par la voie ordinaire. Car le doute est le premier pas vers la vérité, pour ceux qui sont dans l'erreur, ainsi que nous l'avons déjà in-

l'accusation de Rousseau et de Fréret, qui soutenaient que les catholiques devaient s'interdire tout raisonnement en fait de religion.

Mais notre anonyme ajoutait que les catholiques exaltaient la raison dans leurs paroles, mais la niaient dans la pratique. En effet, disait-il, si un acte de foi, qui n'aurait pas déterminé un examen sérieux des motifs de crédibilité, ne peut pas être agréable à Dieu, on est donc obligé d'accorder aux enfants qui ont reçu le baptême, quand ils sont parvenus à l'âge de raison, le droit d'examen, afin qu'ils sachent les motifs sur lesquels s'appuie leur créance; autrement, ce sera une foi aveugle, *fanatique* et *enthousiaste*, et seulement le fruit de l'éducation. Or, afin d'obvier à ce grave inconvénient, il faut leur faire connaître toutes les raisons qui appuient leur croyance, et pendant ce temps, ils doivent suspendre leur jugement jusqu'à ce que, pleinement convaincus, ils fassent un acte de foi. Alors on pourra dire que la foi est juste et raisonnable. Mais, au contraire, la pratique de l'Eglise romaine diffère à tel point de cette manière d'agir, qu'elle défend de demander aux enfants, parvenus à l'âge de raison, s'ils donnent ou s'ils refusent leur sanction aux promesses que leurs parrains ont faites en leur nom et les oblige à croire, qu'ils soient convaincus ou non (1).

C'est donc à nous de défendre cet usage de l'Eglise romaine en prouvant que ces enfants ne croient pas sans preuve, et

sinué. Ils doivent donc le faire cesser au moyen de l'examen des motifs de crédibilité, qui sont la base de la vraie religion; et la raison humaine a des droits à établir cet examen. Saint Thomas dit justement à ce sujet, 2, 2, q. 1, art. 4, à la 2 : « On peut considérer, sous deux points de vue, les matières » qui tiennent à la foi : d'abord sous un point de vue particulier, et alors » elles ne peuvent être aperçues et vues dans leur ensemble. Sous un point » de vue général, c'est-à-dire au point de vue général de crédibilité, et elles » sont aperçues par celui qui croit. Car il ne croirait pas s'il n'était point » persuadé qu'il faut croire, ou *à cause de l'évidence des preuves, ou quelque* » *chose de semblable.* » Mais il arrive souvent, ainsi que nous le dirons plus tard, que cet examen n'est pas nécessaire.

(1) Consultez l'ouvrage intit. *Controverse pacifique sur l'autorité de l'Eglise,* ou Lettres de M. D. C. à l'évêque du Puy, avec les réponses de ce prélat, page 12 et suiv., et p. 27. Voir encore *Dictionnaire historique,* art. Le Franc de Pompignan (Jean-Georges). Gerbet traite au long cette controverse soulevée dans le dernier siècle, par l'anonyme philosophe de Genève, dans son ouvrage *des Doctrines philosophiques sur la certitude,* Paris, 1826, chap. 8, pag. 175 et suiv., contre lequel le Père L.-S. Rosaven, de la société de Jésus, s'élève dans l'ouvrage intitulé *Examen d'un ouvrage intitulé des Doctrines philosophiques sur la certitude,* Avignon, 1831, chap. 7, pag. 341 et suiv.

que, par conséquent, on ne doit pas leur permettre un examen *dubitatif* des articles de foi. J'ai dit *dubitatif*, parce qu'en effet il y a deux espèces d'examen : le *dubitatif*, qui consiste à suspendre son jugement sur la vérité d'un article de foi, et le *confirmatif*, qui nous fait regarder comme certaine une vérité dont les raisons intrinsèques et les preuves particulières nous sont inconnues, et dont l'ignorance n'est autre chose que l'absence de connaissances suffisantes. Le premier de ces deux examens ne peut exister avec la foi, mais le second est loin de lui être opposé (1).

Nous ajouterons encore à ces observations préliminaires, que les enfants reçoivent, par le baptême, une aptitude de foi qui consiste dans cette disposition, fruit de la grâce du baptême, à produire facilement un acte foi lorsqu'on leur explique les articles soumis à leur créance (2). Aussi, d'ordinaire, s'il n'y a point d'obstacle étranger, à peine l'Eglise leur soumet-elle les articles de foi avec leur raison probante, c'est-à-dire l'autorité de la révélation divine, qu'ils y acquiescent aussitôt et font un acte de foi, prévenus et aidés, comme on le suppose, par le bienfait de la grâce nécessaire à cet effet. Il n'est pas difficile maintenant d'établir et de prouver directement la proposition que nous avons émise, et pour y arriver sûrement, nous procéderons ainsi : On ne doit pas permettre cet examen aux enfants, 1. parce qu'il détruit la disposition que le baptême a mise en eux ; 2. parce qu'il est subversif de toute espèce de foi ; 3. parce qu'il n'est pas proportionné à la faiblesse de la raison du jeune âge ; 4. parce qu'enfin l'autorité de l'Eglise y supplée parfaitement. Or, tel est l'examen que,

(1) Cela nous porte à croire que l'archevêque de Cologne n'a pas consulté toutes les règles de la prudence en proposant, à l'adoption de son clergé, cette thèse entre autres, contre les erreurs nouvelles qui est du n. 1, et ainsi conçue : « Je crois et je confesse que c'est une erreur condamnable d'essayer » d'établir le *doute positif* comme base de tout examen théologique, parce » que cette voie n'est pas claire et conduit à toute espèce d'erreurs, et s'éloigne » de la voie droite suivie par toute la tradition, et que nous ont tracée les » saints Pères, dans la défense et l'exposition qu'ils ont faites des vérités de la » foi. » Or, que penser de l'auteur de ces nouveautés, lequel, dit-on, a passé vingt ans à se démontrer l'existence de Dieu? Voy. ce que nous avons dit d'Hermès, dans le Traité de la vraie religion, II part., n. 64, note 1.

(2) Consultez saint Thomas, 2, 2, q. 6, a. 1; Suarez, *Traité de la foi*, 7e discuss., sect. 1, n. 3, la définit : « Une aptitude qui nous pousse vers la » première vérité qu'on nous révèle, et qui donne une facilité surnaturelle » à accorder notre assentiment à son autorité. » Les autres expriment le même sens en termes différents.

d'après les protestants, on devrait permettre aux enfants qui ont reçu le baptême, une fois qu'ils sont parvenus à l'âge de raison. Donc :

I. L'examen dubitatif anéantit la disposition acquise par le baptême. Ce sacrement, en effet, de même que nous l'avons dit, donne et insère en nous une aptitude à la foi ou une disposition prochaine à faire des actes de foi. Or, l'examen dubitatif détruit radicalement cette disposition, puisqu'il met en question les vérités auxquelles l'intelligence et la volonté doivent adhérer fortement au moyen de la foi. Dans le fait, le doute et l'affirmation s'excluent mutuellement, de même que la maladie et la santé sont inconciliables.

II. Il est subversif de toute espèce de foi. En effet, ce principe renverse la foi, qui n'a d'autre effet que l'anéantissement de la foi ; or, tel est cet examen. Dans cet hypothèse, on doit examiner chacun et tous les articles de foi ; il faut donc examiner toutes les preuves, de même que les textes de l'Ecriture sur lesquels on prétend les appuyer, les collationner entre eux, expliquer leur véritable sens, et cela, d'après le sens particulier de chacun et selon que l'on est affecté ; or, ce système renverse tout dogme de foi. Ce fut là l'origine et la cause de la naissance et de la diffusion de toutes les hérésies (1). C'est un principe qui mine et dissout, pour ainsi dire, toutes les vérités l'une après l'autre, jusqu'à l'extinction complète de toute lumière, comme le prouve le fait même du protestantisme, duquel est sortie une telle divergence d'opinions, que la plupart d'entre eux, qui s'accordaient d'abord, renoncèrent à la foi en désespoir de cause, et tombèrent enfin dans le déisme et le rationalisme, comme nous l'avons prouvé dans l'occasion (2).

III. Ce principe n'est pas applicable à leur âge, car il exige une telle masse de connaissances, que peu d'adultes et de

(1) Hégésippe, en parlant de l'origine des premiers hérétiques, dans Eusèbe, livre IV, Histoire ecclésiastique, chap. 12, en fait naître la source de ce qu'ils enseignèrent leurs propres imaginations ou leurs opinions particulières, à l'encontre de l'enseignement public de l'Eglise. Après avoir énuméré sept hérésies des ménandriens et des marcionites, etc., cet ancien auteur ajoute : « Et chacun d'eux y apporta ses opinions particulières. » C'est du sein de cette foule d'hérétiques que sortirent les faux christs, les faux prophètes, les faux apôtres, qui, élevant une fausse doctrine contre Dieu et son Christ, rompirent l'unité de l'Eglise.

(2) Dans le Traité de la vraie religion, II part., n. 177 et suiv., et n. 122 et suiv.

savants en sont susceptibles. En effet, pour bien faire cet examen, on doit posséder les sciences naturelles, les langues, l'histoire, l'exégèse, l'herméneutique, la critique. Il faut méditer longtemps cette matière et l'approfondir; il faut collationner les textes, etc., ce dont un enfant de quinze ou seize ans, et même un jeune homme de vingt ans, sont certainement incapables. Aussi, dans l'hypothèse que nous combattons, l'enfant ou l'adolescent se verrait obligé de suspendre son acte de foi jusqu'à l'âge de quarante ou cinquante ans. Et s'il ne pouvait le formuler, il arriverait souvent qu'il mourrait avant d'avoir pu faire un acte de foi.

IV. Nos adversaires en sont réduits à avouer, bon gré mal gré, que les enfants, parvenus à l'âge de raison, sont obligés de faire un acte de foi sans examen, et sur la seule autorité de l'Eglise, qui le leur propose. Car telle est cette autorité, qu'elle seule est assez puissante pour suppléer aux raisons extrinsèques, dont les enfants ne sont pas susceptibles d'apprécier la valeur; or, cette autorité de l'Eglise, qui leur propose un acte de foi, s'appelle motif extrinsèque, ou règle prochaine infaillible de foi (1). Toute autre voie imaginable est absurde ou emmène forcément à l'incrédulité, ainsi que nous l'avons prouvé.

Il nous reste à prouver qu'on ne doit point demander aux enfants s'ils ratifient les promesses faites en leur nom par leurs parrains et marraines. On ne peut ni on ne doit faire une question qui mettrait en doute une obligation de droit naturel et divin : or, c'est ce que ferait une question de ce genre.

Effectivement, la question que vous adressez à une personne, si elle veut ou ne veut pas une telle chose, suppose en elle la liberté d'y condescendre ou de s'y refuser, et par conséquent révoque en doute la sévérité de l'obligation qu'elle a contractée. Car, si la personne à qui on fait cette interrogation répondait affirmativement, elle contracterait librement et spontanément un devoir auquel elle n'était pas astreinte avant son option, ou, si l'on soutient le contraire, il serait inutile de lui demander son avis; que, si elle répond négativement, elle déclare également qu'elle est libre et exempte de toute obligation, comme cela est évident. Car l'idée de devoir et d'immunité sont deux idées contraires qui s'excluent mutuellement.

(1) Suarez, Traité cité plus haut, sect. 2 et suiv.

Mais que les enfants baptisés soient tenus, de droit naturel et divin, d'accomplir les promesses faites en leur nom, la chose parle d'elle-même. Le droit divin est constaté par les paroles dont Notre-Seigneur Jésus-Christ se servit pour imposer l'obligation du baptême : « Allez, instruisez toutes les » nations, apprenez-leur à observer tous les préceptes que je » vous ai donnés (saint Matth., XXVIII, v. 19). » Or, telle est l'obligation sans laquelle on ne peut légitimement ni donner ni recevoir le baptême. Le droit naturel, parce que ceux qui reçoivent le baptême sont incorporés à l'Eglise, ou à une société fondée par Notre-Seigneur Jésus-Christ; or, quiconque fait partie d'une société est obligé, de droit naturel, d'observer les lois du corps dont il est membre; la société civile nous en offre un exemple. Dans le fait, tout citoyen qui naît dans une société est astreint, dès l'instant même, à toutes les lois qui la régissent. Aussi ne va-t-on pas demander aux enfants, quand ils sont parvenus à l'âge de raison, s'ils veulent obéir ou non aux lois de la patrie; mais, s'ils les enfreignent, on leur applique les châtiments dont elles ont été sanctionnées.

Disons aussi que le baptême nous délivre du plus grand des malheurs et nous donne droit au bien le plus inappréciable. Nous sommes donc tenus à remplir la condition sans laquelle nous ne pourrions ni éviter ce malheur, qui est la damnation éternelle, ni acquérir un bien si grand que celui de la vie éternelle. L'Eglise, qui sait que cette condition a été prescrite au baptême par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ne veut donner ce sacrement à personne, sans qu'elle soit assurée que celui qui le reçoit n'ait la volonté expresse ou présumée d'observer cette condition. Aussi on doit présumer cette volonté chez les enfants, ou leur refuser le baptême; mais, comme nos adversaires n'admettent point ce dernier cas, ils sont obligés d'admettre la première hypothèse. Et, pour donner plus de solennité à cette promesse, la sainte Eglise, qui est une mère pleine de tendresse, prête aux enfants une voix étrangère et la promesse de leurs parrains et marraines. Je dis une plus grande solennité, mais non que se soit nécessaire, car, lors même que les enfants n'auraient pas de parrains qui se soient engagés en leur nom, ils n'en sont pas moins tenus, quand ils sont parvenus à l'âge de raison, de tenir cette promesse, incluse dans le baptême par la volonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Outre l'exemple que nous avons tiré de la société civile,

cela se confirme encore par la pratique constante de l'Eglise, qui ne s'est jamais enquise de la volonté des enfants; et par celle de la synagogue, qui, sans prendre l'avis des enfants avant de les circoncire, les obligeait à toutes les prescriptions qui étaient les conséquences de cette cérémonie.

Il reste donc bien établi, selon notre proposition, qu'on ne doit adresser aucune question aux enfants qui ont reçu le baptême, touchant la foi, les mœurs, etc. C'est donc avec raison que le concile de Trente a dit, dans le 7 can., sur le Baptême : « Si quelqu'un soutient que ceux qui sont baptisés ne sont » tenus qu'à croire, mais non à la pratique de toute la loi de » Jésus-Christ, qu'il soit anathème. » Et dans le can. 8 : « Si » quelqu'un soutient que ceux qui ont reçu le baptême ne » sont nullement obligés de garder les préceptes de la sainte » Eglise, contenus dans la sainte Ecriture ou transmis par la » tradition, et qu'ils n'y sont astreints qu'autant qu'il leur » plaira de s'y soumettre, qu'il soit anathème. »

Objections.

I. *Obj.* L'affection et un mouvement de piété ne sont pas suffisants pour nous faire croire, selon que la foi l'exige; il faut un assentiment complet, que l'intelligence ne peut donner qu'autant que l'objet de la foi paraît digne de créance, et qu'un examen sérieux l'ait démontré tel à notre esprit; or, cet examen implique le doute; mais, défendre cet examen, est empêcher que notre foi ne soit raisonnable; il y en a cependant qui condamnent cet examen, et qui, par là même, contredisent les principes des orthodoxes. 2. On ne peut pas dire que le motif de crédibilité, que la communion romaine propose aux enfants parvenus à l'âge de raison, c'est-à-dire l'autorité de l'Eglise, soit un motif suffisant, puisque les Grecs, dont l'Eglise réprouve la foi, proposent le même motif aux enfants. Supposé même l'infaillibilité de l'Eglise, comment un enfant ou un adolescent pourrait-il acquérir la certitude que l'Eglise romaine seule est infaillible? 3. Surtout, pour parler franchement, les enfants ne croient que sur la foi de leurs parents, de leurs précepteurs et de leurs catéchistes, qui leur ont dit qu'il fallait croire tout ce qu'ils ont proposé à leur creance; et, si l'on admet que c'est là un motif suffisant, les enfants pourraient acquérir la connaissance de la vraie foi et la posséder, dans quelque secte qu'ils puissent être; ce qui est

la même chose que de professer l'indifférence absolue en matière de religion. Aussi, pour éviter cette absurdité, il n'y a qu'un moyen, c'est de permettre aux enfants, parvenus à l'âge de discrétion, le libre examen des motifs sur lesquels s'appuie la foi, de peur qu'une foi trop précoce et sans examen ne les fasse tomber dans le vice d'une foi enthousiaste et fanatique. 4. Aussi est-ce bien pour cette raison que l'Eglise romaine n'admet les enfants à la sainte communion que lorsqu'elle les croit suffisamment instruits et capables d'apprécier les motifs de leur créance.

Je réponds à la première objection. Je distingue : Chez les adultes, qui ne sont pas encore baptisés et imbus de fausses idées, *je l'accorde* (1); chez les enfants baptisés et qui ont à peine l'usage de la raison, *je le nie.* Comme cela est démontré par ce que nous avons dit déjà, surtout lorsque les enfants, n'ayant point encore d'opinions déjà formées, comprennent facilement par les seules lumières de la raison; ce que disait saint Augustin, « que Dieu a établi une autorité qui nous » sert comme de marche-pied, à l'aide duquel nous nous » élevons jusqu'à Dieu (2). » Or, si saint Augustin disait de lui-même, déjà parvenu à l'âge mûr : « Je ne croirais pas à » l'Evangile, sans l'autorité de l'Eglise catholique (3), » à combien plus forte raison cette même autorité de l'Eglise sera-t-elle un motif suffisant et proportionné à la faiblesse et à la simplicité d'un enfant, que le baptême aura initié à l'ordre surnaturel, pour lui faire comprendre les objets de la foi et les lui faire croire avec une intime conviction?

Quant à la deuxième, je nie ou *je distingue :* Si ces enfants devaient, dans un premier acte de foi, faire le discernement de la véritable Eglise de celles qui ne le sont pas, *je l'accorde;* s'ils ne soupçonnent même pas, ou qu'ils ignorent qu'il y a plusieurs communions qui s'attribuent le titre d'églises, *je le nie.* On explique à un enfant les caractères et les qualités de l'Eglise, qui lui mettent en évidence le bonheur de celui qui

(1) Nous avons omis la première partie de la distinction, parce qu'il n'est pas nécessaire, pour les adultes, que l'examen précède *toujours* la foi. C'est ce qui a fait dire à Bossuet, avec autant de vérité que de profondeur : « Il » n'est pas nécessaire de toujours examiner avant de croire. » Effectivement, beaucoup de personnes ont cru sans avoir examiné, éclairées qu'elles étaient et excitées par un mouvement subit de la grâce.

(2) De l'Utilité de la foi, chap. 16, n. 34.

(3) Contre l'épître fondam., n. 6.

naît dans l'Eglise et qui y est élevé, sans qu'il ait besoin de la chercher ailleurs. Effectivement, est-il donc nécessaire à un sauvage de l'Amérique, pour qu'il devienne un bon chrétien, d'examiner la différence qui existe entre le christianisme, le judaïsme et l'islamisme? Les protestants eux-mêmes ne prétendent pas cela (1).

Mais pour extirper cette objection, pour ainsi dire, jusque dans ses fondements, nous devons reprendre la question dans son origine. Et d'abord nous établissons en principe que tous ceux qui naissent et sont baptisés dans les différentes sectes dissidentes sont compris dans la véritable Eglise, qui est l'Eglise catholique. Et quand ils sont parvenus à l'âge de discrétion, et qu'on propose à leur foi les différents articles du symbole, au nom et en l'autorité de la véritable Eglise, établie par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ils sont toujours catholiques, par cela même qu'ils croient. Peu importe qu'il se mêle quelques erreurs aux divers points de la saine doctrine, car la grâce habituelle, ou la grâce actuelle, en vertu de laquelle ces enfants, instruits de la religion, font un acte de foi, ne s'appliquent point à ces fausses données de la foi; car, malgré tout, leur bonne foi les maintient dans la vraie Eglise catholique (2). Ils cessent seulement d'en faire partie et appartiennent à une autre secte lorsqu'ils commencent à être de mauvaise foi, ou qu'ils se laissent aller délibérément à un doute positif, ou lorsqu'ils reconnaissent la vérité qui réfute les erreurs de leur secte et qu'ils n'y acquiescent pas, ou qu'ils y adhèrent encore plus fortement, ce qui est une opposition à la grâce intérieure.

Or, les enfants des catholiques, comme ceux des hérétiques, grandissent dans cet état que nous avons décrit, où les uns et les autres forment leur foi par l'instruction et par l'examen que nous appelons confirmatif, lequel exclut l'ignorance complète. Aussi, si les uns et les autres sont fidèles à la grâce de Dieu, les enfants des catholiques sont affermis de plus en plus dans la foi où ils ont été élevés, puisque surtout les motifs de

(1) C. Spedalieri, Analyse de l'examen critique des œuvres de Fréret.

(2) Telle est la doctrine de saint Thomas, qui dit au III livre des Sentences, distinct. 23, question 3, a. 3, solution 2 : « L'habitude infuse de la foi nous » est grandement utile en deux points, savoir : à nous faire croire ce qui » est de foi, et à refuser absolument notre foi à ce que nous ne devons » pas croire. »

crédibilité qui servent de base à l'Eglise catholique sont tellement évidents qu'ils frappent tous les esprits, entre autres son origine, son unité, sa perpétuité, son universalité, sa sainteté, etc. (1). Tandis qu'au contraire ceux des hérétiques commencent par le doute, qui s'accroît de plus en plus, en raison de leur droiture, de leur honnêteté et de leur fidélité aux grâces qu'ils ont reçues, de la vérité de la religion de la secte dans laquelle ils sont nés et où ils ont été élevés; et avec d'autant plus de facilité que tout doit être une source d'inquiétude et d'hésitation, par exemple : la nature des hérésies, leur source, l'époque de leur origine, leur dénomination, les monuments anciens, les églises, les inscriptions, les tombeaux, etc., jusqu'à ce qu'enfin ils parviennent à la connaissance de la vérité. C'est pourquoi les enfants des catholiques sont toujours dans un degré de progression par rapport à la vraie foi, et les enfants des hérétiques dans un ordre rétrograde à l'égard de leur propre secte; aussi, s'ils secondent courageusement la grâce, ils se convertiront à la foi catholique; que, s'ils y résistent, ils suivront les erreurs de l'hérésie à laquelle ils appartiennent par leur naissance, et cessent déjà d'appartenir à l'Eglise catholique.

Pour la troisième, je distingue : Les parents les instruisent immédiatement, *je l'accorde;* médiatement, *je le nie.* Dans le

(1) Nous devons faire observer ici, qu'entre autres articles de foi, l'Eglise catholique en est un, ou qu'elle est l'objet de la foi, d'après cet article du symbole des apôtres : « Je crois à l'Eglise catholique. » Puisque donc l'habitude de la foi fait que notre esprit donne son assentiment à ce que nous devons croire, en vertu de l'habitude de cette foi, que l'enfant a reçue infuse, au moyen du baptême, son esprit incline, dès qu'il a l'usage de sa raison, à se soumettre à cet article de foi, ou à le croire dès qu'on le lui expose, de même qu'il est porté à croire les autres articles de cette même foi qui lui sont proposés par l'Eglise.

Bossuet dit fort bien, dans ses *Réflexions sur un écrit de M. Claude,* réflexion 4 : « C'est une erreur de s'imaginer qu'il faille toujours examiner » avant que de croire. Le bonheur de ceux qui naissent, pour ainsi dire, » dans le sein de la vraie Eglise, c'est que Dieu lui ait donné une telle au- » torité, qu'on croit d'abord ce qu'elle propose, et que la foi précède ou » plutôt exclut l'examen. Dieu... ne manque pas de motifs pour attacher ses » enfants à son Eglise, à laquelle il a donné des caractères si particuliers » et si éclatants. Cela même qu'elle est la seule de toutes les sociétés qui » sont au monde, à laquelle nul ne peut montrer son commencement, ni » aucune interruption de son état visible et extérieur par aucun fait avéré, » pendant qu'il le montre à toutes les autres sociétés qui l'environnent, par » des faits qu'elles-mêmes ne peuvent nier; cela même est un caractère sen- » sible, qui donne une inviolable autorité à la vraie Eglise. » *Œuvres de M. Bossuet,* édit. de Liége, 1766, tom. V, pag. 671 et suiv.

fait, les parents représentent l'Eglise à l'égard de leurs enfants, quand ils proposent à leur créance les objets de la foi, au nom et par l'autorité de l'Eglise, ainsi qu'il a été dit déjà. Et, qui plus est, les schismatiques et les hérétiques, qui usurpent l'autorité de l'Eglise dans l'éducation religieuse de leurs enfants, les introduisent dans le sanctuaire de la vraie foi et leur font faire des actes de foi surnaturels, tant qu'ils ne mêlent pas au lait de l'Evangile le poison du schisme et de l'hérésie. Car l'Eglise, qui, selon le langage de saint Augustin, engendre par elle-même ou par le sein de ses servantes des enfants dans le sacrement du baptême, élève, réchauffe et nourrit également des enfants au moyen de l'instruction qu'elle leur donne des vérités de la foi dans son sein propre ou celui de ses servantes, jusqu'à ce qu'ils commencent à être de mauvaise foi.

Je nie la quatrième objection, que c'est à défaut de foi et d'examen que l'Eglise refuse l'eucharistie aux enfants, comme nos adversaires le prétendent, mais seulement par respect envers cet auguste sacrement, ainsi que les protestants ont coutume de le faire eux-mêmes. Cette pratique est d'ailleurs de pure discipline, car, qui ne sait que, dans les premiers siècles de l'Eglise, on leur donnait l'eucharistie en même temps que le baptême et la confirmation, ainsi que nous l'avons fait observer plus haut?

II. *Obj*. 1. Personne n'est obligé qu'à ce qu'il a promis par soi-même, ou par un autre chargé d'exprimer sa volonté. Or, un enfant n'a rien promis par lui-même au baptême, pas plus que ses parrains et marraines, de son consentement; aussi n'est-il point tenu à de pareils engagements quand il est en âge de raison, à moins qu'il ne leur donne sa sanction. Qu'on ne nous objecte point l'usage établi chez les protestants, qui est blâmable sous ce rapport, quoique cependant leur manière d'agir soit plus excusable; car, lorsque les enfants sont dans l'âge de raison, ils leur font lire les saintes Ecritures, selon ce précepte de l'apôtre saint Paul, dans sa II ép. à Timothée, chap. 3, v. 14 : « Restez *fidèle* à ce qui vous a » été assigné et que vous avez cru, ainsi qu'à la sainte Ecri- » ture, que vous avez apprise dans votre enfance (1). » Ainsi l'enfant peut y voir les objets de sa foi et dire avec le même

(1) Restez fidèle, etc. (Voir le texte grec.)

apôtre : « Je sais en qui je crois, et je suis sûr, » ayant par ce moyen un motif plus sûr de crédibilité ; au lieu de cela, l'Eglise romaine interdit aux enfants la lecture des saintes lettres. Donc :

Je réponds à la première distinction : De son consentement exprimé ou présumé, *je l'accorde;* de son consentement formel uniquement, *je le nie.* Car toutes les fois qu'il s'agit d'éviter un grand mal imminent ou d'obtenir un grand bienfait ou un bien immense, on suppose la volonté de la personne qui y est intéressée. C'est ainsi que l'ont déterminé les lois humaines, en se fondant sur le droit naturel. Or, tel est le cas dont il s'agit. En effet, quelqu'un pourrait-il se refuser de payer les honoraires du médecin et du pharmacien appelés près de lui par ses parents dans une maladie grave, sous prétexte qu'étant privé de connaissance dans le moment, il ne lui a pas été possible de consentir à cet engagement et de le contracter lui-même?

Pour la deuxième, je distingue : Si la foi dépendait de la lecture des saintes Ecritures, ordonnée par les protestants, *je l'accorde;* si elle vient de *l'ouïe,* comme l'affirme saint Paul, *je le nie.* Or, la lecture des saintes lettres est impossible à une foule de gens qui ne savent pas lire ; et, ceci posé, il est encore impossible aux enfants de former leur foi ou de se faire un symbole au moyen de cette lecture, puisque les personnes en âge de raison et capables de lire la Bible en sont incapables sans l'enseignement et l'autorité de l'Eglise, comme le démontre l'exemple des protestants, auxquels ce système a fait perdre la foi et les a fait tomber dans l'absurdité. Les premiers fidèles furent de très-bons chrétiens sans les Ecritures, de même que ces barbares dont saint Irénée dit « que le Saint-» Esprit avait gravé le salut dans leur cœur, sans encre et » sans papier (1). » Je dis encore que, sans l'autorité infaillible de l'Eglise, ils ne pourraient jamais s'assurer de la canonicité, de l'inspiration divine et de l'authenticité des saintes Ecritures. Mais nous traiterons ce sujet une autre fois. En attendant, concluons de tout ceci que la méthode des protestants est une absurdité et une véritable moquerie.

(1) Livre III, contre les hérés., chap. 4, n. 2.

CHAPITRE V.

DE LA NÉCESSITÉ DU BAPTÊME.

Il y a deux sortes de nécessités : la nécessité de moyen et la nécessité de précepte. La nécessité de moyen est celle sans laquelle on ne peut arriver à la fin que l'on a en vue; la nécessité de précepte est celle qui est tellement imposée, que, si elle vient à être omise, même involontairement et sans qu'il y ait faute ou négligence, on ne peut obtenir la foi proposée. L'Eglise enseigne que le baptême est de nécessité de moyen et de nécessité de précepte, en fait et en désir, chez ceux des adultes qui ont eu connaissance de l'Evangile, et qu'il est seulement de nécessité de moyen pour les enfants, à moins que le martyre n'y supplée. Cette proposition est contre les manichéens, les pélagiens, les vaudois, les calvinistes et les sociniens, qui rejetaient la nécessité du baptême, au moins pour les enfants des chrétiens ou pour ceux qui, instruits de notre foi, reconnaissent la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les diverses sectes des protestants, et en particulier les rationalistes, sont tombés dans cette erreur (1). Et l'Angleterre a tellement été infectée de cette pernicieuse doctrine, que, si l'autorité civile n'eût fait des lois pour veiller au salut des enfants, il y en aurait eu une foule qui eussent été privés du bienfait de la régénération (2). Etablissons contre cette erreur la proposition suivante :

(1) Il est étonnant avec quelle audace tous les sectaires nient la nécessité du baptême. Limborchius, Théol. chrét., liv. V, c. 69, § 25, dit : « Qu'il faut » laisser à chacun toute liberté de recevoir, ou non, le baptême, » puisque, d'après cet auteur, le baptême ne purifie pas l'âme intérieurement et n'est point un moyen de sanctification pour les chrétiens. Svicer, dans son Trésor ecclés., que nous avons déjà cité, p. 1137 : « Où la foi aux deux sacrements, » c'est-à-dire au baptême et à l'eucharistie, est éteinte, dit-il. » Wegscheid., § 170 : « Nous voyons enfin combattre l'erreur de la nécessité du baptême. » C'est là le langage de tous ces hommes remplis d'orgueil, dans leurs divers écrits. Et, ce qui plus est, Bèze, dans son ép. 7, à Grindal, évêque de Londres, appelle la doctrine de la nécessité du baptême une erreur qui, depuis déjà bien longtemps, eut un trop grand nombre de fauteurs (pages 74 et suiv., édit. de 1545).

(2) A la suite de cette opinion de l'inutilité du baptême, qui s'est répandue chez les protestants, il est arrivé que leurs ministres administrent ce sacrement avec si peu de conviction et y attachent si peu d'importance, qu'on

PROPOSITION.

Le baptême n'est pas indifférent, mais nécessaire au salut.

Cette proposition est de foi, d'après le 5 can. du concile de Trente, sess. VII : « Si quelqu'un soutient que le baptême est » libre, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire au salut, qu'il » soit anathème. »

Pour plus de précision dans une matière d'une telle importance, nous dirons d'abord que les enfants, pas plus que les adultes, ne furent astreints à la loi du baptême, dès le moment que Notre-Seigneur Jésus-Christ eut révélé sa nécessité à Nicodème (saint Jean, chap. 3), ou qu'il l'eut annoncée à tout le monde (saint Matth., dernier chap.), mais seulement après la promulgation de l'Evangile; 2. que les théologiens ne s'accordent pas sur l'époque à laquelle l'Evangile fut suffisamment promulgué, quoique, dans leurs écrits, ils donnent environ dix ans pour la Palestine et quarante ans pour l'empire romain; 3. que cette promulgation est relative seulement et ne saurait être absolue, c'est-à-dire qu'il ne lui faut point donner de règle uniforme quant aux divers peuples du globe, par exemple, aux Américains, pour lesquels la foi fut à peine suffisamment promulguée au XVI[e] siècle. On doit même ajouter que sa promulgation est relative, non-seulement quant aux peuples, mais quant aux individus, comme il est raisonnable de le penser, puisque la loi évangélique oblige les nations en général, et les individus en particulier; tellement que, si quelqu'un l'ignore sans que ce soit par sa faute, il n'y est pas tenu (1). Nous remarquerons, en quatrième lieu, que les infidèles négatifs, avant la promulgation de l'Evangile, étaient dans la même condition et le même état où se trouvaient toutes les nations avant la venue de Notre-Seigneur Jésus-

doute fortement de la validité du baptême administré par leurs mains. Aussi est-il d'usage en Angleterre, en France, en Allemagne, et même à Rome, de donner le baptême, sous condition, aux personnes qui passent des mille sectes du protestantisme à l'Eglise romaine.

(1) Car ce sont les individus qui sont sauvés ou damnés. Le mot *peuple* ou *nation*, est une abstraction usitée pour signifier une collection d'individus. C'est ce qu'explique ce passage de saint Bernard, dans son Traité du baptême, chap. 2, n. 6 : « Ce fut depuis cette époque seulement que l'antique observance fut plus gardée, et que quiconque n'était pas baptisé semblait enfreindre le nouveau commandement (donné par Notre-Seigneur Jésus-Christ), » du moment qu'il ne pouvait se disculper d'en avoir eu connaissance. »

Christ, quant aux moyens de salut, tant pour les adultes que pour les enfants. 5. L'institution du baptême, qui, ainsi que nous l'avons déjà dit, est de nécessité de moyen et de nécessité de précepte pour les adultes, ne peut être que de nécessité de moyen pour les enfants ; et que, s'ils le reçoivent, ils ont, par le fait, droit à l'éternité de bonheur surnaturel, c'est-à-dire à un bonheur que la nature humaine ne peut pas obtenir *par elle-même et de ses propres forces*. Que, s'ils n'ont pas le bonheur de l'obtenir, quelle qu'en soit la cause, ils ne perdent qu'un bien qui leur eût été donné gratuitement, et leur condition n'est pas plus mauvaise, que si jamais la nature humaine n'eût été élevée à l'ordre surnaturel. Il est vrai que cette privation, dans l'ordre présent, est une vraie damnation par sa relation avec le péché originel, que l'enfant porte en venant au monde; mais au fond et en soi, elle ne ravit aucun des droits inhérents à la condition de la nature humaine, comme nous l'avons longuement exposé en temps et lieu (1).

Après ces préliminaires, nous prouverons ainsi la vérité de notre proposition : Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans l'évangile de saint Matth., chap. 18, v. 19, dit à ses apôtres : « Allez donc, enseignez toutes les nations, baptisez-les, etc. » Et dans celui de saint Marc, chap. 16, v. 15 : « Allez dans » tout l'univers, prêchez l'Evangile à toute créature. Celui » qui croira et sera baptisé, sera sauvé. » Le baptême est donc aussi nécessaire au salut que la foi; or, la foi, de l'aveu même de nos adversaires, est nécessaire à tous et en tout temps; par conséquent, ce précepte n'est point temporaire et ne regarde pas les fidèles seulement ou les enfants des infidèles.

En outre, Notre-Seigneur Jésus-Christ dit, dans l'évangile de saint Jean, chap. 3, v. 5 : Celui qui ne renaît pas de l'eau » et du Saint-Esprit ne peut entrer dans le royaume des » cieux. » Ces expressions sont encore générales et ne sont pas seulement applicables aux Juifs et aux païens, mais à tous les hommes de l'un et de l'autre secte, tant présents que futurs, de toute nation, de toute condition et de toute religion que ce soit, puisque cette *renaissance* ou régénération doit avoir un sens aussi étendu que la génération et la naissance. Aussi, d'après ce texte, si vous en exceptez quelques hérétiques obscurs, toutes les sectes hérétiques regardaient le baptême

(1) Dans le Traité de Dieu, comme créateur, t. II, p. 398 et suiv.

comme aussi nécessaire pour le salut que pour la profession de la foi chrétienne. Aussi Socin parvint si peu à obtenir l'assentiment de ses sectateurs lorsqu'il attaqua la nécessité du baptême, que plusieurs de ses partisans publièrent des livres pour réfuter son hérésie (1).

Aussi saint Ambroise concluait-il logiquement des dernières paroles de Notre-Seigneur, que nous venons de citer, que « Jésus-Christ n'exclut personne, ni les enfants, ni qui que ce » soit, à moins qu'il n'ait été empêché par une nécessité quel- » conque (2). » Germadius, parmi les dogmes les mieux établis dans l'Eglise, compte celui-ci, en disant : « Nous croyons que » la voie du salut est ouverte seulement à ceux qui ont été » baptisés (3). » Telle a été l'opinion de tous les autres Pères de l'Eglise, tant grecs que latins, et celle de leurs adversaires eux-mêmes (4).

Mais on ne peut pas mieux résumer le sentiment des deux églises d'Orient et d'Occident, que par leur constante sollicitude à procurer le baptême à tous ceux qui se trouvaient en danger de mort, en admettant toute espèce de solennités, présidées par qui que ce soit, hommes ou femmes, catholiques ou hérétiques, et même infidèles. On le tire encore de l'argument *ad hominem* que les Pères, et en particulier saint Augustin, employaient contre les pélagiens, de la nécessité indispensable du baptême contre la tache originelle répandue dans tous les hommes. Enfin, Renaudot démontre, d'une manière invincible, que les sectes des différentes communions de l'église d'Orient ont conservé la foi de la nécessité indispensable du baptême au salut (5).

Ce que saint Thomas établit par un argument théologique : « Personne ne peut obtenir le salut, s'il n'est devenu membre » de Jésus-Christ et s'il ne lui est incorporé ; » ce qui ne peut avoir lieu, du moins dans la nouvelle loi, que par le baptême,

(1) Reimann fait cette observation dans sa Bibliothèque théologique, sect. 2, chap. 13.

(2) Livre II, sur Abraham, ch. 2, n. 86 ; voy. sur ce passage les notes des éditeurs de Saint-Maur. Le même saint docteur avait déjà dit dans le même traité, n. 79, « que personne n'entre dans le royaume des cieux que par le » sacrement du baptême.

(3) Traité des dogmes ecclésiastiques, ch. 41, dans l'appendice, t. VIII des œuvres de saint Augustin, édit. de Saint-Maur.

(4) J.-Gérard Vossius les a tous réunis, discuss. 7, du Baptême, thèse 21.

(5) La Perpétuité de la foi, tome V, liv. II, ch. 1 et 2.

de fait ou d'intention, selon les paroles de l'Apôtre, dans son ép. aux Galates, chap. 3, v. 27 : « Vous tous qui avez été » baptisés dans le Christ, avez revêtu le Christ (III part., » quest. 68, a. 1). » Donc :

Objections.

I. *Obj*. On ne peut conclure de ces passages de saint Matthieu, du dernier chapitre de l'évangile de saint Marc, ni du troisième de celui de saint Jean, ni la nécessité du baptême, que ce sacrement a été toujours et partout de précepte divin. En effet, 1. après les paroles tirées de saint Marc, chap. 16, le Seigneur ajoute : « Tels seront les prodiges que feront ceux » qui auront cru à mes paroles : Ils chasseront les démons en » mon nom, etc. (1). » Or, cette multitude de miracles était promise seulement à l'Eglise naissante des apôtres, mais non à l'Eglise une fois établie; par conséquent, ce n'était qu'à l'Eglise qui devait se former d'abord de Juifs et de Gentils qu'était applicable cet appareil des cérémonies du baptême, mais non à l'Eglise une fois constituée, laquelle, par la même raison qu'elle n'a pas besoin de ces miracles, n'a plus besoin également du rite extérieur du baptême. 2. Cette conséquence découle encore bien moins du 3 chap. de l'évangile de saint Jean; car, de même que Calvin le fait observer, ces paroles : « Celui qui ne renaît pas de l'eau, etc., » ne doivent point être entendues de l'eau matérielle, mais de la grâce du Saint-Esprit, laquelle est toujours nécessaire au salut; cependant on peut l'obtenir hors du baptême, par la foi seule qui justifie, ainsi que l'expose saint Jean-Baptiste, dans le 3 chap. de l'évangile de saint Luc, v. 16, en parlant du Christ : « Il » vous baptisera dans le Saint-Esprit et dans le feu. » Ce qu'affirme encore Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, dans le 3 chap. de saint Jean, v. 6, quand il dit : « Ce qui est né » du Saint-Esprit est esprit; » et v. 8 : « Quiconque est né » du Saint-Esprit. » 3. Saint Jean, en parlant du baptême, dans le 3 chap. de son évangile, a dit, pour le même motif que Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Celui qui ne renaît pas » de l'eau, etc. » Dans le même évangile, ch. 6, v. 54, il dit en parlant de l'eucharistie : « Si vous ne mangez pas la chair

(1) Verset 17 : « Tels seront les miracles que feront ceux qui croiront à mes » paroles; ils chasseront les démons en mon nom, etc. »

» du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous » n'aurez pas la vie en vous. » 4. Quoi qu'ait pu dire saint Augustin de ces dernières paroles, on peut en conclure la nécessité indispensable de recevoir la sainte Eucharistie, puisque d'ailleurs la décision du saint concile de Trente a décidé l'opinion contraire, dans sa XXI sess., chap. et can. 4. Donc :

Je réponds, je nie l'antécédent. Quant à la première preuve, *je distingue :* Les miracles accompagneront ceux qui croiront, *je l'accorde;* ceux qui seront baptisés, *je le nie.* Si ce passage qu'on nous objecte prouvait quelque chose, ce serait contre la supposition des protestants, que le précepte de la foi n'est ni perpétuel ni général; ce que ni eux ni les sociniens n'admettent. La nécessité de ces miracles n'est démontrée que par le besoin de fournir des motifs de crédibilité à ceux qui se convertissaient de l'infidélité à la foi. Et j'ajoute qu'ils n'ont point cessé dans l'Eglise catholique, ainsi que le prouve la vie des saints, et qu'il n'y a rien pourtant de commun en ceci avec le baptême.

Pour la deuxième, je le nie, ainsi que le prouve tout ce que nous avons dit plus haut, en traitant de la matière du baptême. Et *je distingue :* Quant à la conclusion qu'ils tirent des paroles de Notre-Seigneur : « Ce qui est né de l'Esprit, etc.; » de l'esprit, en tant que cause efficiente et principale, et de l'eau, comme cause instrumentale, *je l'accorde;* de l'esprit sans l'eau, *je le nie.* Car Notre-Seigneur Jésus-Christ parle en cet endroit de la naissance spirituelle, de laquelle il avait été question dans ces discours précédents, que l'on devait recevoir par l'intermédiaire de l'eau.

Je nie encore la troisième. Car les expressions qu'emploie Notre-Seigneur Jésus-Christ en dernier lieu, font supposer qu'il adresse la parole à des personnes qui l'écoutent, et par conséquent capables de le comprendre et soumises au précepte qu'il donne; tandis que dans le premier texte, où il parle du baptême, il comprend tout le monde indistinctement. Il est facile de s'en convaincre en collationnant (1) les deux passages

(1) Car ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans le troisième chap. de l'évangile de saint Jean, sont générales, puisqu'elles sont en sens indéterminé et à la troisième personne ; au lieu qu'il se sert de la seconde personne en s'adressant aux capharnaïtes, qui avaient l'usage de la raison et susceptibles d'être soumis à un commandement : « *Si vous ne mangez la chair du » Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie » en vous.* » Ensuite, autre chose est de ne pouvoir entrer dans le royaume

de l'Evangile, et de tous les autres où Notre-Seigneur Jésus-Christ dit les paroles dont on fait une difficulté. Aussi l'Eglise a-t-elle interprété ces textes d'une manière différente, puisqu'elle est dans l'usage, depuis le temps des apôtres, d'administrer le baptême aux enfants qui sont en danger de mort, tandis qu'elle agit tout autrement pour la confirmation et l'eucharistie. Car cette habitude ne s'établit que fort tard, et ne fut point universelle (1). Mais nous traiterons cette matière dans le traité de l'eucharistie.

Quant à la quatrième, je soutiens que le saint docteur n'a pas conclu la nécessité de l'eucharistie du texte qu'on nous cite. Car, ainsi que nous le démontrerons, jamais saint Augustin n'a dit ou enseigné que le baptême et l'eucharistie fussent aussi nécessaires l'un que l'autre.

II. *Obj*. Supposé même que les paroles de Notre-Seigneur, rapportées dans le 3 chap. de l'évangile de saint Jean, impliquent un précepte vrai, universel et perpétuel, il est cependant juste de faire observer encore 1. que ce précepte est positif, duquel, conséquemment, dépend l'ignorance ou l'impuissance, comme le dit clairement saint Augustin en citant l'exemple du bon larron, qui fut sauvé par la foi seule; telles sont ses paroles : « Ce que dit l'Apôtre démontre toute l'efficacité de la foi, indépendamment du sacrement sensible du » baptême; l'exemple de ce larron prouve qu'*il faut croire de* » *cœur pour être justifié, et confesser sa foi par ses paroles* » *pour obtenir le salut;* » et il ajoute ensuite : « Elle est professée d'une manière invisible, lorsque ce n'est pas le » mépris de la religion, mais l'impossibilité qui empêche » l'administration du baptême (liv. IV, *du Baptême,* ch. 22, » 29). » L'Apôtre aurait pu ajouter, à l'exemple du bon larron, ceux des apôtres et de la très-sainte Vierge, qui ne

des cieux sans le baptême, autre chose *d'avoir la vie en soi;* ces dernières paroles signifient qu'on ne peut entretenir et conserver la vie sans aliment spirituel, du moins pour ceux qui ont le soin de réparer les forces de l'âme. Mais comme les enfants ne sont point soumis à ce besoin, il est évident que les paroles de Notre-Seigneur ne les regardaient pas. Nous en parlerons ailleurs. En attendant, voir Corneille à Lapierre, *in h. l.*

(1) Consultez J. Haïden, S. J., dans la dissertation que nous avons citée : de l'Usage de l'Eglise de donner de bonne heure aux enfants, avec le sacrement de baptême, ceux de confirmation et d'eucharistie, quest. 2, § unique, ainsi que Jacques Pamelius, dans ses notes sur le Traité de saint Cyprien, *de Lapsis*.

reçurent point le baptême, puisqu'on ne le voit dans aucun passage de l'Evangile. Donc :

Je réponds à la première objection, je distingue : L'enseignement de Notre-Seigneur est en même temps un précepte et un moyen pour les adultes, qui peuvent, en cas de nécessité, suppléer au baptême par le vœu du baptême ou le martyre, *je l'accorde;* pour les enfants, *je sous-distingue :* Il n'est pas un précepte, mais un moyen, auquel le martyre seul peut suppléer. Il faut se souvenir des préliminaires de ce chapitre. Voici ce que saint Augustin écrit des enfants : « Quiconque » soutient que ceux qui meurent sans avoir reçu le sacrement » de baptême, même les enfants, seront sanctifiés dans Notre-» Seigneur Jésus-Christ, est en contradiction avec ce qu'ont » dit les apôtres, et condamne l'enseignement de toute l'Eglise; » en effet, elle se hâte de baptiser les enfants, parce qu'elle » est fermement convaincue qu'ils ne peuvent, par aucune » autre voie, être vivifiés en Jésus-Christ (1). »

A la seconde objection, je réponds en distinguant : On ne lit point dans les saintes Ecritures qu'ils furent baptisés, *j'en conviens;* mais *je nie* que pour cela on soit autorisé à dire qu'ils ne le furent pas. Les Pères ne laissent aucun doute sur le baptême des apôtres, parce qu'il n'est pas vraisemblable que ceux qui, en qualité de disciples et de ministres du Sauveur, baptisaient les autres, ne l'aient pas été eux-mêmes avant tous (2). Ce qui est plus fort, c'est que saint Augustin

(1) Ep. 166, à Jérôme, ch. 8, n. 21. Il faut remarquer que si le saint docteur, à l'exemple de l'Apôtre, I Cor., ch. 15, v. 21, 22, oppose ici les hommes qui meurent en Adam à ceux qui sont vivifiés en Jésus-Christ, il déclare, par contre, que nul d'entre ceux qui sont morts en Adam ne saurait être vivifié en Jésus-Christ, sinon par le baptême. D'où nous concluons qu'il ne pensait pas que les enfants qui meurent dans le sein de leur mère puissent être purifiés de la tache originelle par la foi ou le désir de leurs parents, ni qu'il n'était pas d'avis, comme quelques-uns se l'imaginent, que ce mot de Jésus-Christ : « Si quelqu'un ne renaît, etc., » ne les concerne pas.

(2) Le card. Bellarmin, liv. I, du Baptême, c. 23, n. 21, pour prouver que les apôtres avaient reçu le baptême de Notre-Seigneur Jésus-Christ, entre autres autorités, cite Tertullien, Traité du baptême. Il est certain, en effet, par ce qu'on voit au douzième chap. de ce traité, que ce Père ne dit point que les apôtres aient reçu le baptême de Notre-Seigneur, et qu'il présume qu'ils ont reçu simplement celui de Jean-Baptiste. Il est donc constant que Pamelius n'a pas saisi la pensée de Tertullien, puisqu'il a mis en tête de ce chapitre : » Preuves du baptême des apôtres. »

Mais d'autres écrivains de l'antiquité nous ont transmis la lettre d'Evodius, intitulée *Lumière*, que l'Africain ne connaissait pas. Evodius, successeur immédiat de saint Pierre, sur le siége d'Antioche, dans cette même lettre,

prétend qu'on ne peut soutenir le contraire sans tomber dans une coupable erreur, bien que l'Evangile ne dise rien du baptême des apôtres (1). Car on n'a point écrit tous les faits de la vie de Notre-Seigneur et des apôtres.

Plusieurs ont soutenu que la sainte Vierge n'avait point été baptisée, parce qu'il n'y avait point en elle matière au baptême, soit aussi qu'il eût été un outrage à son éminente sainteté et à son innocence toute céleste; en effet, le baptême eût été pour elle l'aveu de la souillure du péché originel, même après l'enfantement de Notre-Seigneur Jésus-Christ (2). D'un autre côté, plusieurs assurent que la sainte Vierge était comprise dans le précepte de Notre-Seigneur, donné dans le 3 chap. de l'évangile de saint Jean : « Celui qui ne naît pas, etc., » opinion soutenue par Vasquez et Dominique Soto (3), malgré qu'elle n'ait point été souillée du péché originel, ni d'aucun péché actuel même le plus léger. Car, quoique le baptême soit nécessaire pour la rémission des péchés, il semble être encore nécessaire, comme profession de foi chrétienne, pour la réception des autres sacrements, et par ce moyen obtenir le royaume éternel. Ensuite, malgré que la sainte Vierge n'eût

dont Nicéphore cite un fragment dans l'histoire ecclésiastique, livre II, c. 3, dit : « Saint Pierre seul reçut le baptême des mains de Notre-Seigneur Jésus-» Christ; André et les fils de Zébédée le reçurent de celles de saint Pierre, » et ceux-là le donnèrent ensuite aux autres apôtres. Pierre et Jean, appelé » le Théologien, baptisèrent les soixante-douze disciples. » Clément d'Alexandrie, contemporain de Tertullien, d'après cette même lettre d'Evodius, expliquant, dans le cinquième livre des Hypotyposes, cette parole de l'Apôtre: « Je rends grâces à Dieu de ce que je n'ai baptisé personne d'entre vous, » dit : « On dit que Jésus-Christ baptisa seulement Pierre, et que celui-ci baptisa » André, Jacques et Jean, et ceux-ci tous les autres. » Voir cette citation dans Joseph Moschus, *le Pré spirituel,* chap. 176, d'où l'a tiré Joseph Potter, évêque d'Oxford, dans son édition des œuvres de saint Clément d'Alexandrie, Venise, 1756, t. II, p. 1016. Eutymius fait allusion à cette tradition d'Evodius et de saint Clément, en disant sur ces paroles de l'évangile de saint Jean, ch. 3 : « Jésus vint, etc. » que des écrivains, qui touchaient aux temps des apôtres, avaient affirmé que Notre-Seigneur Jésus-Christ avait baptisé saint Pierre. Consulter saint Augustin, ép. 265, à Séleuciane. Voyez encore, dans La Cerda, ses notes sur les 11 et 13 ch. du Traité du baptême, de Tertullien, de nombreux passages sur cette matière.

(1) Epître à Séleuciane, n. 4.

(2) Trombellius, Vie de la très-sainte Vierge, Bologne, 1763, t. IV, diss. 34, quest. 1, où il expose très au long, selon la coutume de ce savant auteur, les preuves de l'une et de l'autre opinion.

(3) Vasquez, sur la troisième part. de saint Thomas, disc. 119, c. 7, n. 65. Dom. Soto, Commentaire sur la quatrième sentence, distinct. 5, unique quest., art. 2, édit. de Méthymne, 1581, tome I, pag. 237 et suiv.

pas été soumise à la loi du baptême, elle eût néanmoins voulu le recevoir, si sa condition n'eût point été un obstacle au baptême, comme dans le fait elle n'en était pas (1).

III. *Obj.* 1. Il suffisait aux enfants mâles du peuple hébreux, pendant les huit premiers jours depuis leur naissance, et aux filles, jusqu'à ce qu'elles eussent atteint l'âge de raison, de la foi de leurs parents pour obtenir le salut; or, on peut leur assimiler les enfants qui naissent de parents infidèles négatifs, qui sont dans la même condition que ceux qui appartiennent à la loi de nature. Si donc le baptême était indispensable au salut pour les enfants des chrétiens, leur condition serait pire que celle de ceux qui naissaient sous la loi de nature, ou de ceux issus d'infidèles négatifs, ce qui est absurde; car le Christ n'est pas venu pour diminuer les moyens de nous sauver, mais bien pour les multiplier. 2. On doit bien moins encore soumettre à l'obligation du baptême ceux qui meurent dans le sein de leur mère, ou qui ne sont pas encore nés, puisque, n'étant pas *nés,* ils ne peuvent *pas renaître* par le baptême, sans quoi ils recevraient une troisième naissance par le baptême, comme le fait observer saint Augustin (2); 3. ils sont dans une impossibilité physique de se délivrer par eux-mêmes ou par leurs parents; donc le Christ, en sage législateur, n'a pas pu les obliger à ce précepte positif. Mais, au lieu de soutenir par là que le Seigneur ait voulu les frustrer du bénéfice de la rédemption, il faut conclure, au contraire, avec saint Bonaventure (3), Cajetan et d'autres théologiens catholiques, que, dans ce cas, la foi des parents peut suppléer au défaut du baptême, lesquels doivent être exhortés à prier pour obtenir cette grâce, puisque c'est là une opinion probable, et

(1) Voir les autres auteurs cités par Trombellius, J.-Gér. Vossius, dissert. 7, du Baptême, thèse 16. On doit lire cet auteur avec précaution, parce que ses écrits sont semés des erreurs de sa secte.

(2) Livre, ou mieux, lett. 187, à Dardanus, ch. 10.

(3) II part., quest. 1, art. 1, où il dit : « Les commandements de Dieu » n'obligent personne à l'impossible, comme dit saint Jérôme; et encore, et ce » que l'on ne peut faire, est fait à ses yeux. » Saint Bernard avait dit avant lui, dans son Traité du baptême, ou dans sa 77e lettre à Hugues de Saint-Victor, chap. 2, n. 6 : « Nous devons croire que les anciens sacrements ont été utiles » aux enfants qui n'avaient pas atteint l'âge de raison, parce qu'on est per- » suadé qu'ils ne sont souillés que de la tache originelle, et non par l'in- » fraction des préceptes, pendant tout le temps qu'ils furent abolis. Que dire » de plus? Dieu seul sait le reste; il ne m'appartient pas de sonder ses dé- » crets. » Œuvres édit. par D. Mabillon, t. II, p. 634.

même très-probable, qui n'a point été frappée des anathèmes de l'Eglise (1). Donc :

Je réponds à l'obj. première; je dist. : La foi des parents, appliquée aux enfants par quelque signe extérieur, leur suffisait vraisemblablement, *je l'accorde;* mais elle était inutile sans cette application extérieure, et *je nie la parité*. Nous avons omis à dessein l'autre membre de la distinction, parce qu'il atteint une matière qui nous est inconnue, et qui divise entre eux les Pères et les théologiens (2). On ne peut donc tirer aucune conséquence d'une telle divergence d'opinions. Nous avons nié la parité, parce que la volonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ nous est actuellement manifestée, et que tout dépend de sa volonté, laquelle, dès qu'elle nous est connue, doit imposer silence à tous nos raisonnements. De là on peut trouver la réponse que l'on doit faire à l'objection tirée des enfants nés de parents infidèles négatifs, qui sont dans la condition de ceux nés sous la loi de nature; mais nous ignorons ce qui donnait le salut à ces enfants, ainsi que nous l'avons fait observer, si c'était la foi de leurs parents ou son application par quelque signe extérieur.

Et cependant on ne peut pas conclure que Notre-Seigneur ait restreint les moyens de salut pour les enfants des chrétiens, même dans le cas où la foi des parents suffisait seule pour les sauver; car il est constaté par l'histoire que la vraie foi était très-rare avant la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par conséquent elle profitait à un bien petit nombre d'enfants; au lieu que lorsque l'Evangile sera promulgué dans tout l'univers, le baptême sauvera et sauve déjà un bien plus grand nombre d'enfants (3).

(1) Un ouvrage anonyme, publié l'année dernière, dit à peu près la même chose sur ce sujet.

(2) Voir ce que nous avons dit dans le Traité des sacrements en général, ch. 5.

(3) L'objection tirée des enfants des infidèles, qui n'ont point encore connaissance de l'Evangile, et qui, selon l'opinion de quelques auteurs, ont pu et peuvent encore se sauver, en théorie, paraît avoir une grande valeur; mais si on l'examine au point de vue pratique, ou, comme on dit, en sens *concret,* elle demeure sans importance. Quand même, en effet, nous admettrions que la foi seule des parents ait pu être utile aux enfants, sans qu'il fût besoin d'une application extérieure, on ne peut ignorer que la foi en un Dieu créateur et rédempteur était demeurée intacte dans un bien petit nombre de personnes. Ajoutons qu'il s'agit ici d'enfants déjà nés; car pour les autres, nul auteur ancien n'a dit que la foi des parents eût servi à leur salut.

Je nie la deuxième obj., et *je réponds à la première preuve*, que l'on doit regarder comme déjà nés ces enfants qui, bien qu'ils n'aient pas encore vu le jour, sont néanmoins conçus, animés et doués d'une âme (saint Matthieu, chap. 1, v. 20), sans qu'on puisse dire pour cela, à leur naissance, qu'ils naissent une seconde fois, tellement qu'on puisse dire que leur baptême est une troisième naissance. Car, dans le langage ordinaire, on dit que les enfants naissent quand ils viennent au monde, parce que leur naissance est parfaite et accomplie. Du reste, saint Augustin dit qu'on ne peut pas dire qu'un enfant est né quand il n'a pas vu le jour, 1 chap., pour établir précisément notre thèse, savoir, qu'il n'y a aucun moyen de salut pour nous, à moins d'un miracle, dans le sein de notre mère (1).

Pour la troisième, je nie la supposition de nos adversaires, c'est-à-dire que les paroles de Notre-Seigneur ont la raison d'un précepte positif à l'égard des enfants, ainsi qu'ils le prétendent; nous avons fait observer plus haut, en effet, qu'elles n'avaient que la raison de moyen ou de condition *sine qua non,* excepté le cas du martyre, pour avoir droit à une grâce qu'ils n'ont pas méritée, telle que la béatitude surnaturelle. Par là croule tout cet échafaudage de difficultés (2).

Je nie la quatrième. Il est si peu vrai que le séraphique docteur ait souscrit à cette opinion, qu'il l'a combattue for-

(1) Tout le contexte le prouve. Mais pour jeter plus de lumière sur l'idée du saint docteur, nous allons faire quelques citations du passage qu'on nous objecte. Ainsi, il écrit dans la lettre que nous avons citée, n. 32 : « Cette » sanctification, qui fait que chacun de nous devient le temple de Dieu, et que » tous ensemble nous ne faisons qu'un même temple, ne regarde que ceux » qui sont nés une seconde fois, ce qui ne pourrait être s'ils n'étaient nés » premièrement. » Et au n. 33 : « Si donc l'homme peut être régénéré par » la grâce du Saint-Esprit, dans le sein de sa mère, parce qu'il lui reste » encore à naître, il renaîtrait avant de naître, ce qui est impossible. C'est » pourquoi les hommes qui sont nés en union avec le corps de Jésus-Christ, » et formant comme la construction vivante du temple de Dieu, qui est son » Eglise..... en renaissant par la grâce, sont transformés, de cette masse de » perdition, en matériaux solides et excellents, pour servir d'appui à cet » édifice; parce que ce bienheureux édifice, la vie si malheureuse de l'homme, » que l'on doit plutôt appeler une mort, est élevé pour jouir de l'éternelle » béatitude de Dieu. Aussi tout homme en qui Dieu habite, pour que la colère » de Dieu ne reste pas sur sa tête, ne sera point exclu de ce corps, de ce » temple, de cette cité. Mais quiconque n'est pas né une seconde fois, y est » étranger. » Comment donc peut-on s'appuyer de l'autorité de saint Augustin pour prouver l'opinion contraire?

(2) Voir le Traité de Dieu créateur, t. II, p. 581 et suiv., et le Traité de la grâce, t. III, p. 633 et suiv.

mellement dans un article particulier du livre des Sentences (1); et en disant que la foi de l'Eglise sert aux enfants, il déclare ouvertement que c'est dans la collation du baptême.

Malgré que l'Eglise n'ait point condamné l'opinion du cardinal Cajetan et de quelques autres théologiens, ce qui suffit pour qu'elle ne soit pas hérétique, il n'en est pas moins vrai qu'elle fut improuvée par la congrégation des théologiens, dans le concile de Trente, et jugée digne de censure; et Pie V la fit corriger dans l'édition de ses œuvres imprimée à Rome; enfin Dominique Soto la réfuta comme hérétique (2). Ce qui prouve surabondamment l'opinion qu'en a l'Eglise. Car si l'Eglise tenait cette opinion pour tant soit peu probable, elle recommanderait aux parents de prier ou de faire un acte de foi pour le salut des enfants encore dans le sein de leur mère, ce qu'elle n'a pourtant jamais fait (3).

(1) Dans le Traité des sentences, dist. 4, II part., difficulté 4, où il se pose plusieurs objections accumulées par les adversaires que nous combattons. Et d'abord 1° parce qu'un adulte qui est dans l'impossibilité de recevoir le baptême en est dispensé : donc à plus forte raison un enfant. 2° Le Seigneur attribue à l'enfant la foi de ses parents; or, s'ils offrent cet enfant avec foi et charité, il semble que Dieu doit regarder ces vertus comme celles de l'enfant; donc il n'est pas damné s'il ne reçoit pas le baptême. 3° Supposons qu'un meurtrier, pour l'empêcher de recevoir le baptême, donne la mort à un enfant qu'on apporte à l'église pour le faire baptiser; oserons-nous dire que cet enfant, qui est mort parce qu'il allait être baptisé, puisse être condamné à la damnation éternelle? Ce serait cruel en effet. Que si nous prétendons qu'il est sauvé, saint Augustin a dit faux en soutenant que les enfants qui meurent en allant recevoir le baptême ne sont pas sauvés. 4° Que s'ils sont damnés, leur condition est pire que celle de ceux qui naissaient sous la loi naturelle, et qui étaient sauvés par la foi seule de leurs parents. C'est la pensée de saint Bonaventure, qui, après avoir examiné ces différentes objections, conclut que les enfants ne peuvent être sauvés que par le baptême ou le martyre. Il répond à la dernière objection en disant : « Il ne s'ensuit pas » que l'état de nature était préférable, car une condition ne devient pas » meilleure par la généralité du remède, parce que la condition d'une per- » sonne en particulier peut être devenue plus mauvaise. Or Dieu, dans l'in- » stitution des sacrements, considère la condition de l'Eglise en général, et » non l'état d'une personne en particulier. Et ce qui prouve que cette idée » est juste, c'est que le bienfait du remède a une plus grande certitude et » devient plus général dans le sacrement que dans le mérite de la foi. » Donc, si on dit, dans le passage qu'on a cité, que Dieu n'exige pas l'impossible, on entend parler d'un adulte, qui peut remplacer le baptême de l'eau par le baptême du feu, comme il appert par le contexte de ce passage; il excepte de cette règle tout au plus le cas d'un privilége spécial, tel qu'il l'accorda à Jérémie et à saint Jean-Baptiste.

Saint Bernard parle, dans le texte que l'on cite, des enfants de ces infidèles qu'on appelle infidèles négatifs. Se rappeler ce que nous avons dit à ce sujet.

(2) Voy. Hist. du conc. de Trente, par le card. Pallavic., l. X, c. 8, n. 3 suiv.

(3) Voir sur ce sujet Trombellius, qui en traite fort au long dans son Traité

IV. *Obj.* Du moins ne soutiendra-t-on pas l'universalité et la perpétuité de la doctrine de la nécessité absolue du baptême. 1. Dans la primitive Eglise, un grand nombre de personnes différaient leur baptême jusque dans l'âge mûr. 2. On décida ensuite qu'on n'administrerait ce sacrement qu'aux deux grandes solennités de Pâques et de la Pentecôte, comme on le voit dans l'épître 4 de saint Léon; 3. cette coutume est encore observée en Thessalie, au rapport de Socrate, tellement que *la plupart des enfants meurent sans baptême* (1). De plus, 4. d'autres étaient obligés d'attendre la grâce du baptême par le catéchuménat. 5. S'il arrivait que quelqu'un mourût avant le baptême, l'Eglise offrait le saint sacrifice et des aumônes pour leur âme, au rapport de saint Ambroise, dans l'oraison funèbre de l'empereur Valentinien, qu'Arbogaste fit assassiner lorsqu'il n'était encore que catéchumène. 6. On a tou-

des sacrements, t. III, dissert. 7, du Baptême, quest. 2, ch. 1 et suiv., où il expose les trois opinions les plus suivies, que les nouveaux et anciens traités ont rajeunies ou inventées, dont la première est du card. Cajetan, qui soutient que l'on peut secourir les enfants renfermés encore dans le sein de leur mère, par un désir efficace de leur donner le baptême, que les parents conçoivent et manifestent par un signe extérieur, ainsi que leur foi, autant que faire se peut. La seconde est celle d'Ignace-Louis Bianchi, qui, dans un ouvrage imprimé à Venise, en 1768, intitulé : *Du moyen de procurer le salut éternel aux enfants renfermés dans le sein de leur mère et qui meurent sans baptême,* où il avance que ces enfants peuvent être sauvés par l'offrande que leur mère en fait à Dieu extérieurement. La troisième est celle du chanoine régulier Eusèbe, dans la *Théologie morale,* t. II, traité 2, § 3, *du Sujet du baptême,* pag. 120 et suiv., imprimé en 1758, à Augsbourg et à Inspruck, qui pensent que l'opinion de ceux qui croient que Dieu donne la justification aux enfants dont les parents le prient avec ferveur, hors les sacrements, pour l'âme des enfants renfermés dans le sein de leur mère, n'est pas éloignée d'être très-probable ; et il s'appuie de l'autorité de plusieurs anciens auteurs, comme saint Bonaventure, Gerson, Gabriel Biel, Echius, etc., etc.; or, cette opinion est celle du théologien anonyme dont nous avons fait mention. Mais le célèbre théologien Vasquez, dans la troisième partie de son traité sur saint Thomas, discuss. 151, c. 1 et suiv., avait déjà examiné toutes ces opinions et les avait convaincues de fausseté. Je n'ai pu savoir au juste ce que pensait, sur cette matière, Venustianus Hiebel, théologien bavarois, dont l'ouvrage intitulé : *Justification des enfants morts sans le martyre et le sacrement du baptême réellement administré,* imprimé en 1752, à Landau, et condamné par un décret du 14 avril 1755, parce qu'il m'a été impossible de me le procurer.

Mais celui qui paraît avoir poussé jusqu'à ces dernières limites la liberté de penser sur cette matière, est de La Marne, dans son Traité métaphysique des dogmes de la Trinité, de l'incarnation, de l'eucharistie, de la grâce, du péché originel et de la résurrection des corps, Paris, 1826, lequel, au dire de la *Revue de Paris,* mars, 1827, « suppose que les enfants renfermés dans » le sein maternel peuvent connaître Dieu, l'aimer et avoir le baptême de » désir. »

(1) Histoire ecclés., liv. V, ch. 22, traduct. de Valésius.

jours bien auguré du salut des personnes mortes sans baptême, dans l'unité de l'Eglise, comme l'indique saint Cyprien, dans sa 73 lett. à Jubaïen, dans laquelle, après lui avoir dit, contre l'opinion de ceux qui pensaient qu'il fallait rebaptiser ceux qui étaient tombés dans l'hérésie : « Que direz-» vous donc de ceux qui, après être tombés depuis longtemps » dans l'hérésie, et qui rentrent dans l'Eglise, y sont admis « sans baptême? » il répond : « La miséricorde de Dieu est » assez grande pour leur pardonner et pour ne point priver » des bienfaits de l'Eglise ceux qui, simplement admis dans » l'Eglise, y sont morts. » Ce qui fit 7. que la discussion de l'anabaptême fut réduite à une simple question de discipline. 8. Citons les Cophtes, qui, au témoignage de saint Thomas de Jésus, ne font baptiser leurs enfants qu'au bout de trente jours, et par des prêtres seulement, et ils sont tellement obstinés dans cette habitude, qu'ils préfèrent qu'ils meurent sans baptême que de les faire baptiser avant ce temps, et seulement par un prêtre, ainsi que cela se pratique chez les calvinistes. Enfin, si l'on en croit Wanslebius et Zagazabon, les Egyptiens suppléent au défaut du baptême par des onctions sur le cadavre de l'enfant mort, d'après leurs règles canoniques; les Ethiopiens, au contraire, pensent que l'enfant est sanctifié dans le sein de sa mère par la réception de la sainte Eucharistie, et que le baptême est inutile. Donc :

Je réponds : je nie l'antécédent, et, pour sa première preuve, je distingue : On différait le baptême par suite d'un usage abusif que l'Eglise condamna toujours, et pour les causes que nous avons relatées plus haut, *je l'accorde;* parce qu'ils ne croyaient pas que le baptême fût nécessaire au salut, et cela du consentement de l'Eglise, *je le nie.* Tout ce que nous avons dit le prouve évidemment.

Pour la deuxième, je distingue : Pour l'administration solennelle du baptême et hors le cas de danger de mort, *je le nie.* L'Eglise, au contraire, a toujours mis la plus vive sollicitude à faire administrer le baptême privé dès qu'il y avait menace de danger, dans la crainte qu'il n'arrivât que les enfants ne décédassent sans baptême, comme il est constant, d'après ce qui a été dit sur le ministre du baptême (1).

Je réponds à la troisième : Cet usage, ou plutôt cet abus, a

(1) Voir Visconti, Observations ecclésiastiques, liv. I, ch. 21.

été improuvé par l'Eglise universelle, comme extraordinaire et contraire à la pratique généralement adoptée dans l'Eglise, *je l'accorde;* différemment, *je le nie* (1).

Pour la quatrième, je distingue : A cause de leurs mauvaises dispositions, comme nous différons également l'absolution à ceux qui n'ont pas les dispositions nécessaires, *je l'accorde;* mais en soi, *je le nie* (2).

A la cinquième : Dans quelques églises particulières et d'après le vœu présumé du baptême, *je l'accorde;* dans l'Eglise universelle, *je le nie.* Car la discipline de l'Eglise ne fut pas uniforme partout à cet égard, et d'après leur volonté expresse ou présumée de recevoir le baptême, pourvu cependant que quelque faute de leur part n'ait point été un obstacle à l'administration de ce sacrement, ainsi qu'il arriva à Valentinien le Jeune, tué par trahison de la main d'Arbogaste (3).

A la sixième : Par un effet de la volonté privée de saint Cyprien et des autres rebaptisants, qui ne pouvaient se tirer autrement de cette difficulté, *je l'accorde;* en vertu d'une décision de l'Eglise, *je sous-distingue :* Par une présomption du vœu du baptême, qu'ils n'avaient pu recevoir sans qu'il y eût de leur faute, *je l'accorde;* mais indépendamment de cette condition, *je le nie.* L'erreur est toujours timide et ne peut pas arriver à toutes les conséquences de son système (4).

(1) Ce qui est fortement établi par tout le contexte du chapitre où Socrate passe en revue les usages des églises particulières, plus ou moins éloignées de la règle et de la pratique constante de l'Eglise universelle, et où s'étaient glissées des exagérations, comme le fait remarquer le savant Valésius.

(2) Voir Bingham, Origène, etc., liv. X, ch. 2, § 17.

(3) Voir saint Ambroise, Consolation sur la mort de Valentinien, n. 51 et suiv., avec les notes des éditeurs de Saint-Maur.

(4) Firmilien se fait la même difficulté dans l'épître que les éditeurs de Saint-Maur ont mise au n. 75, parmi les *Cypriennes,* p. 149, et y répond par des raisonnements tout différents de ceux de saint Cyprien. « Car, dit-il, » s'ils meurent (les hérétiques qui n'auraient pas été rebaptisés dans la vraie » Eglise), on doit les mettre au nombre de ceux qui, parmi nous, ont été » instruits des vérités de la religion, mais qui sont décédés avant d'avoir pu » recevoir le baptême. Et que ceux qui sont encore vivants, reçoivent le » baptême de la vraie Eglise. » Saint Basile dit dans sa 188e lettre à Amphiloque, can. 1, que par une grâce de disposition, les cathares, les encratites et les hydroparastates peuvent être admis dans l'Eglise sans un nouveau baptême; et il en donne cette raison : « Que le motif de leur séparation de » l'Eglise était le schisme. » Or, nous avons montré en temps et lieu que les anabaptistes admettaient une différence entre ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques et ceux qui avaient reçu le sacrement par les schismatiques. Voyez ce que nous avons dit à ce sujet dans le Traité des sacrements en général, ch. 3, p. 46.

Pour la septième, je distingue : Par les rebaptisants et supposée la nécessité du baptême, *j'en conviens;* par toute l'Eglise, *je le nie.* En effet, ces rebaptisants ne furent pas non plus toujours conséquents avec eux-mêmes, car tantôt ils soutenaient leur règle de conduite comme un dogme inébranlable, tantôt comme une chose libre et de simple discipline. Mais, dans toute hypothèse, ils admettaient la nécessité d'un baptême quelconque, et c'est pour cette raison qu'ils voulaient qu'on rebaptisât ceux qui l'avaient été par les hérétiques.

Je nie la huitième, comme le prouvent toutes les démonstrations antérieures. Et nous répondons, aux exemples qu'on nous cite, que ces hommes ont été induits en erreur ou par quelques abus particuliers qu'ils attribuaient à l'Eglise universelle, ou par l'indiscrète et fanatique piété de quelques femmes contre la croyance ferme et constante de ces églises sur l'indispensable nécessité du baptême, ainsi que le prouve Renaudot, par de nombreuses constitutions presque patriarchales et les collections des canons des conciles, avec lesquelles il n'est pas permis de confondre les nouvelles collections de conciles particulières et non approuvées. Ce savant auteur fait observer, en outre, que la foi orthodoxe de toutes les églises orientales, sur l'indispensable nécessité du baptême, repose sur les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Celui qui » ne renaît pas de l'eau et du Saint-Esprit, etc. (1). »

(1) Voir l'ouvrage que nous avons cité plus haut, liv. II, chap. 2 et 3. Les objections que les calvinistes tirent de l'alliance que Dieu fit avec Abraham, qu'ils présument devoir être appliquées aux enfants des fidèles, ainsi que celles que nous opposent les rationalistes, ont été exposées et résolues dans le Traité de Dieu comme créateur, col. 880 et suiv. Quant à celles de Vossius avec ses coreligionnaires, dans la 7e disc., 17e thèse du *Baptême* et suiv., contre l'indispensable nécessité du baptême, nous les avons réfutées en partie, et en partie elles tombent d'elles-mêmes, puisque les passages qu'il tire de saint Bernard, ép. 77, et de Pierre de Blois, dans son sermon 24, sur la fête de saint Jacques : « L'esprit et l'eau suffisent; l'esprit et le feu » suffisent encore ; si le mépris de la religion n'exclut point l'eau, du moins » le cas de nécessité en dispense, » qui sont tirées de saint Augustin, rapportées également par Hugues de Saint-Victor, ne s'appliquent qu'aux adultes, qui, en cas de nécessité, peuvent recevoir le salut par le vœu du baptême; nous ne le réfutons pas, bien au contraire, nous l'admettons.

CHAPITRE VI.

DES EFFETS DU BAPTÊME.

Les anciens et les modernes hérétiques ont commis de graves et nombreuses erreurs touchant les effets du baptême. En effet, il y en a qui ont tellement déprécié le baptême, qu'ils disaient, avec les manichéens, *qu'il était complètement nul, et de nul effet par rapport au salut* (1). Tels sont les sociniens, les arminiens et beaucoup de nouveaux protestants, qui pensent, comme nous l'avons fait observer ailleurs, que le baptême n'est qu'un rite et une cérémonie d'admission dans la société chrétienne. Les protestants de vieille roche soutenaient, avec Proclus, origéniste, et les messaliens, que la justification que nous recevons par le baptême n'effaçait radicalement point le péché originel et ses conséquences, par exemple, les péchés actuels, et que bien moins encore imprimait-il un caractère, mais qu'il ne faisait que le retrancher, le couvrir, ou empêchait simplement qu'il nous fût imputé. Tandis que d'autres exagéraient de telle façon les effets du baptême, qu'ils disaient que non-seulement il effaçait les péchés passés, mais encore ceux que l'on commettrait par la suite; ou du moins, avec Jovinien (dans son *August.*, n. 82), ils soutiennent que la justification, une fois acquise, est inamissible, ou enfin que les péchés des chrétiens qui eussent été mortels devenaient véniels. Le concile de Trente a anathématisé toutes ces erreurs. Et d'abord, dans le canon 5 de la session V : « Si quelqu'un nie » que la tache du péché originel n'est pas effacée par la grâce » de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est conférée par le » baptême, ou affirme que tout ce qui a véritablement la » raison de péché n'est point effacé, mais seulement enlevé, » ou n'est point imputé, qu'il soit anathème, parce que Dieu » ne déteste rien dans ceux qui ont été régénérés dans le » baptême. » Ensuite dans la sess. VII, can. 6, *du Baptême :* « Si quelqu'un soutient que celui qui a été baptisé ne peut perdre » la grâce, quand même il le voudrait, quelles que soient

(1) De même saint Augustin, dans son Traité des hérésies, hérés. 46.

» les fautes qu'il ait commises, à moins qu'il ait perdu la foi, » qu'il soit anathème. » Et dans le canon 10 : « Si quelqu'un » dit que tous les péchés commis après le baptême sont remis, » ou deviennent véniels par le souvenir seulement du baptême » que l'on a reçu et par la foi, qu'il soit anathème. » Enfin, au canon 11 : « Que celui qui dit qu'il faut réitérer le baptême » à celui qui a nié la foi, au milieu des infidèles, lorsqu'il » revient à résipiscence, qu'il soit anathème. »

Ce qui prouve évidemment qu'on a anathématisé les quatre erreurs des hérétiques : 1. que le baptême ne confère aucune grâce; 2. que le péché originel n'est point entièrement effacé, ainsi que les autres péchés actuels, s'il y en a; 3. que la grâce sanctifiante, une fois acquise, ne peut plus se perdre, ou que les péchés de ceux qui ont reçu le baptême, de mortels deviennent véniels; 4. que le caractère imprimé par le sacrement du baptême peut s'effacer ou se perdre, et qu'en outre, la concupiscence qui demeure dans ceux qui ont été régénérés dans les eaux du baptême, a la raison de péché à proprement parler, ce qui est la cinquième erreur des novateurs, et que le même concile de Trente a également condamnée par ces paroles: « Ce saint concile reconnaît et sent qu'il reste dans ceux qui » sont baptisés l'aiguillon de la concupiscence, ou un foyer de » péché, lequel ayant été laissé comme une occasion de lutte » continuelle, ne fait aucun mal à ceux qui y résistent, et est » impuissant contre ceux qui combattent avec courage, par la » grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ; bien plus, celui qui » aura généreusement combattu sera couronné. Cette concu- » piscence, à laquelle l'Apôtre donne quelquefois le nom de » péché, n'a jamais été entendue dans le sens vrai et naturel » chez ceux qui ont reçu le baptême par l'Eglise catholique; » mais elle reconnaît seulement qu'elle est une suite de péché » et qu'elle porte au péché. Que celui qui dit le contraire soit » anathème (session V, canon 5). »

Ceci démontre encore que l'on peut réduire à quatre les effets du baptême : le premier et le principal est la grâce de justice et de sainteté qui efface le péché originel, ainsi que tous les péchés actuels; le second est de dispenser de toutes les peines dues au péché, surtout dans l'autre vie; le troisième est de nous ouvrir l'entrée de l'Eglise, puisque le baptême nous unit à Jésus-Christ, comme les membres à leur chef, et de nous donner le droit de participer à tous les autres

sacrements; le quatrième, d'imprimer un caractère dans notre âme.

Dans la crainte de redites, nous n'avons point l'intention de répéter ici, ou de réfuter ces erreurs et de prouver, article par article, chacun des effets que nous venons d'exposer. Nous avons déjà réfuté, dans le Traité de la grâce (II part., chap. 2, art. 1 et suiv.), ceux qui disent que le péché n'est point extirpé, mais simplement couvert et non effacé, soit encore l'erreur de l'inamissibilité de la grâce ou du foyer de la concupiscence; et nous avons prouvé, dans le Traité des sacrements en général, chap. 2, proposition 2, que le baptême imprimait un caractère indélébile. Nos adversaires ne mettent pas en question l'introduction dans l'Eglise par le baptême, et le droit qui en découle de recevoir les autres sacrements, ceci est clair. Nous n'avons donc plus qu'à parler de la grâce de ce sacrement, qui efface le péché originel et les péchés actuels, si on en a commis, ainsi que toute la peine qui leur est due, ce que nous tâcherons d'établir par la proposition suivante.

PROPOSITION.

La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est conférée par le baptême, efface la tache du péché originel et tout ce qui a véritablement, et à proprement parler, la nature de péché.

Cette proposition est de foi, comme le prouve le canon 5 de la session VI du concile de Trente. Malgré que le concile de Trente ne fasse mention que de la tache du péché originel dans ce canon, parce qu'il n'était question que de ce seul péché, il n'en est pas moins prouvé que la grâce du baptème efface aussi bien celle de tous les péchés actuels. Bien mieux, puisque le baptême est appelé partout sacrement de rénovation et de régénération, il est évident que la grâce qu'il confère exempte de toute la peine qui est due au péché. Nous avons embrassé ces deux vérités dans une même proposition afin d'abréger, puisque, du reste, les mêmes preuves servent à l'une et à l'autre.

Les textes les plus formels de la sainte Ecriture montrent que la grâce conférée par le sacrement du baptême (1) suppose

(1) Le sacrement du baptême, pour être dignement reçu, demandant, de la part des adultes, les mêmes dispositions que celles qui sont requises pour

les dispositions requises dans celui qui le reçoit, et efface les péchés. Cet effet a été, en premier lieu, proclamé par Ezéchiel, par ces paroles du chap. 36, vers. 25, de ses prophéties : « Je » verserai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés de » toutes vos souillures. » Mais d'une manière particulière dans le Nouveau-Testament, au chap. 2 des Actes des apôtres, verset 38, où saint Pierre dit : « Que chacun de vous soit » baptisé au nom de Jésus-Christ, pour la rémission de ses » péchés. » Et encore au même livre, chap. 22, verset 16, ou Ananie dit à saint Paul : « Soyez baptisé et effacez vos » péchés. » C'est ce que l'Apôtre répète à plusieurs fois différentes, dans tout le cours du chap. 7 de l'épître aux Romains, où il dit entre autres choses, au verset 3 : « Nous tous qui » avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés » en sa mort; » et au verset 2 : « Considérez-vous de même » comme étant mort au péché, et ne vivant plus que pour » Dieu, en Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Et il tire cette conclusion au chap. 7, verset 1 : « Il n'y a donc point main- » tenant de condamnation pour ceux qui sont en Jésus- » Christ. » Je cite seulement ces textes, sans parler d'une foule d'autres qui signifient que par le baptême *nous sommes lavés, purifiés, que nous renaissons, que nous sommes sanctifiés, que nous revêtons Jésus-Christ*, etc. Ce qui prouve évidemment que la grâce du baptême enlève la tache du péché et dispense de la peine qui lui est due.

La croyance de l'Eglise catholique n'a jamais varié sur ce point, ainsi que le démontre cet article du symbole de Constantinople : « Je confesse un seul baptême pour la rémission des » péchés. » Ce point de foi était si bien établi dans la primitive Eglise, que les ennemis de la religion chrétienne prirent de là l'occasion de calomnier l'Eglise, parce qu'elle recevait dans son sein des criminels de tout genre et des femmes chargées de péchés, qu'elle purifiait par une seule ablution de l'eau baptismale. Au nombre de ces accusateurs il suffit de nommer Celse (1). Leur principal motif fut qu'un grand nombre,

recevoir dignement celui de la pénitence, nous en parlerons dans le traité consacré à ce sacrement.

(1) Origène, livre III, contre Celse, n. 251. Gibbon le rapporte également dans son Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain, chap. 15. Voir ce que nous avons dit dans le Traité de la vraie religion, chap. 136.

comme nous l'avons vu plus haut, différait de recevoir le baptême jusqu'à un âge très-avancé, et quelquefois jusqu'au dernier moment. De là l'Eglise, forte de cet article de foi, n'enjoignit jamais de satisfaction aux baptisés (1), tandis qu'elle en agissait tout différemment avec ceux qui étaient tombés dans des péchés graves après le baptême.

Nous jugeons inutile, après cet exposé, de rapporter les témoignages des Pères pour établir cette vérité, qui est plus éclatante que le jour, par les oracles des saintes Ecritures que nous avons cités, par les monuments publics et par une suite de faits incontestables (2).

Objections.

Obj. 1. Ce fut au concile de Vienne que Clément V déclara que l'opinion des théologiens, qui soutenaient que le baptême conférait la grâce aux enfants, était la plus probable; par conséquent, avant cette époque, il n'était nullement certain

(1) J'ai dit que jamais l'Eglise n'imposa aux baptisés ni pénitence ni satisfaction. Car, pour peu qu'on se soit tant soit peu familiarisé avec l'antiquité chrétienne, il n'est personne qui ne sache que l'on a imposé un grand nombre de pénitences très-rigoureuses aux catéchumènes, c'est-à-dire à ceux qui demandaient le baptême. Vicecomes, ou Visconti a traité très au long ce sujet dans l'ouvrage que nous avons cité, liv. III, chap. 3 et suiv. Il en faut dire autant de la confession générale qu'ils devaient faire avant d'être admis au sacrement de baptême, et de laquelle les anciens auteurs parlent dans leurs écrits. Il suffira de citer Tertullien, qui en fait mention, parmi les autres exercices de pénitence, c'est-à-dire de la confession de toutes les fautes de la vie, avec la résolution de s'en corriger. « Il faut, dit-il, que ceux qui » doivent recevoir le baptême fassent de longues et fréquentes oraisons, » qu'ils pratiquent des jeûnes, qu'ils fassent de fréquentes génuflexions, et » qu'ils passent les nuits dans la veille et la mortification, et qu'ils fassent » une confession générale de tous leurs péchés. » Voir, sur cette matière, les remarques de La Cerda. On y trouve ce qui est dit aux Actes des apôtres, ch. 19, verset 13, ainsi que nous le dirons en temps et lieu. Voyez, du reste, sur cette confession détaillée de tous les péchés de la vie, qui précédait la réception du baptême, le même auteur, le chapitre 5 de cet ouvrage, ainsi qu'Albaspinæus, Observations, liv. II, chap. 1 et suivants, lesquels citent un grand nombre de passages des Pères, qu'il serait trop long de rapporter ici. Qu'il suffise de remarquer que les saints Pères faisaient tellement cas de cette confession, qui précédait le baptême, que saint Basile, entre autres motifs qu'il allègue pour empêcher les catéchumènes de différer leur baptême à l'article de la mort, donne cette raison dans son homél. 4, sur le Sacrement de baptême, en disant : « Pourquoi attendez-vous que la fièvre et la maladie » vous pressent, pour recevoir le baptême, alors que vous ne pouvez plus » prononcer une parole, ni faire une confession exacte? » Edit. de Saint-Maur, tom. II, p. 119.

(2) Voy. Trombellius, Traité des sacrements, tom. V, dissert. 26, chap. 1, art. 1 et suiv., où il ramasse une foule de documents tirés de l'antiquité.

que le baptême donnât la grâce *ex opere operato*. 2. On peut dire tout au plus que le baptême efface le péché originel, d'après ce texte de saint Jean, chap. 2. verset 19 : « Voici » l'Agneau de Dieu, voici celui qui efface le péché du monde. » C'est pour cela 3. que le baptême est appelé le sacrement de *régénération*, parce qu'il efface la souillure contractée par la génération charnelle. 4. Si, quand il est conféré aux adultes, il reçoit quelquefois le nom de baptême pour la rémission des péchés, on doit attribuer cette rémission des péchés à la pénitence, qui précédait ou accompagnait le baptême, selon ces paroles du chap. 2, verset 38, des Actes des apôtres : « Faites » pénitence, et que chacun de vous soit baptisé pour la rémis- » sion de ses péchés. » 5. Les pénitences qui devaient être infligées à ceux qui avaient été régénérés dans les eaux du baptême, prouvent qu'après la rémission de la faute, toute la peine qui lui était due n'était pas entièrement pardonnée. 6. On ne comprend pas comment ces satisfactions, qui sont comme les effets du péché originel, pouvaient subsister après que la faute, c'est-à-dire la cause, avait été détruite ou effacée; car il est certain que ceux qui sont baptisés ne sont pas moins enclins au mal et n'éprouvent pas moins de difficulté pour faire le bien qu'avant leur baptême. Donc :

Je réponds à la première objection; je le nie, puisque, ainsi que nous l'avons démontré, la question agitée alors dans l'école n'avait aucunement trait à la collation de la grâce par le baptême, ce qui n'a jamais fait l'ombre d'un doute dans l'Eglise, mais à la nature de cette grâce, c'est-à-dire pour savoir si elle était donnée ou non, par mode d'habitude et de qualité, selon le sens des philosophes péripatéticiens. Or, ceci n'a jamais fait un article de foi, soit avant soit après les conciles que l'on nomme (1).

A la deuxième, je nie, car les preuves que nous avons données établissent le contraire, et n'empêchent pas qu'il ait pu être dit au singulier : « Voici celui qui efface le péché du

(1) Voir le Traité de la grâce, n. 475 et n. 503, n. 1. Appuyons notre citation de l'autorité de saint Augustin, dont les paroles, dans son épître 186, à Dard., chap. 8, n. 76, sont on ne peut plus claires. « Nous disons donc que » le Saint-Esprit habite dans les enfants baptisés, quoiqu'ils ne le sachent pas. » Ils ne le discernent pas, quoiqu'il soit en eux, de même qu'ils n'ont pas » conscience de leur pensée; donc la raison, dont ils ne peuvent pas encore » faire usage, est comme une étincelle ensevelie sous la cendre, que l'âge » doit ranimer. »

» monde; » car ici le pronom *le* exprime le genre et est pris pour toute espèce de péché (1).

A la troisième, je distingue : En tant que l'homme qui était né dans la chair renaît dans l'esprit par le baptême, *je l'accorde;* en tant que la souillure seule qu'il avait contractée dans la première génération est effacée, *je le nie.* Car l'Apôtre écrit au chap. 5, verset 15 de l'épître aux Romains : « Il n'en » est pas de la grâce comme du péché; car nous avons été » condamnés par le jugement de Dieu pour un seul péché, au » lieu que nous sommes justifiés par la grâce après plusieurs » péchés. »

A la quatrième : On doit attribuer la rémission des péchés à la pénitence, par mode de disposition, ou comme à une condition absolument essentielle, *je l'accorde;* comme à une cause efficiente et formelle, *je le nie.*

A la cinquième, je distingue : Dans cette vie, pour la lutte et pour plus de conformité avec Notre-Seigneur Jésus-Christ (2), *je l'accorde;* dans la vie à venir, *je le nie.*

A la sixième, je distingue : La cause a été supprimée dans la personne, *je l'accorde;* dans la nature qui a été viciée et qui n'a pas été rétablie dans son intégrité par Notre-Seigneur Jésus-Christ, *je le nie* (3). Ce qui nous fait comprendre la raison pour laquelle le foyer du vice reste dans ceux qui ont été régénérés, et d'où viennent l'inclination au mal et la répugnance pour le bien.

(1) Tous les interprètes catholiques, aussi bien que les critiques protestants, tant anciens, comme on peut le voir dans l'Abrégé des critiques sacrés, *in h. l.*, que modernes, Rosenmuller, Kuinoël, etc., sont d'accord sur le sens de ce passage. Aussi n'y a-t-il plus de discussion à ce sujet.

(2) Voir le Traité de l'incarnation, tom. III, p. 305, ainsi que la note qui y est jointe.

(3) Saint Thomas dit fort justement, III part., quest. 69, a. 3, jusqu'à 3: « Le péché originel procède ainsi : La personne vicie la nature, et, à son » tour, la nature détériore la personne. Mais le Christ, en intervertissant » l'ordre, régénère la personne, et par suite la nature, dans toutes les per- » sonnes. C'est pourquoi il efface aussitôt, par le baptême, la faute origi- » nelle, et de plus, il fait grâce de la peine du dam, qui privait l'homme de » la vision béatifique attachée à la personne; mais les peines de la vie pré- » sente, telles que la mort, la faim, la soif et toutes les autres infirmités de » ce genre tiennent à la nature, dont elles sont la conséquence, en tant que » destituée de la justice originelle. Aussi ces défauts ne cesseront-ils qu'à la » dernière réparation de la nature, par la résurrection glorieuse. » Voir plutôt tout l'article en question et les suivants, et aussi le card. Bellarmin, du Baptême, chap. 13.

CHAPITRE VII.

RÉSUMÉ DE LA QUESTION.

Nous avons cru devoir insister ici sur deux points principaux, savoir, la forme et le ministre de ce sacrement.

I. Quant à la forme, une double question se présente, 1. savoir, si on peut tenir pour valide le baptême qui serait administré au nom de la sainte Trinité sans nommer séparément chacune des personnes divines, ou seulement au nom d'une seule des trois personnes, ou enfin en invoquant le nom seul de Notre-Seigneur Jésus-Christ. 2. Si les apôtres, par une dispense particulière, ont donné le baptême seulement au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Dominique Soto (1) cite plusieurs scholastiques, et en particulier Cajetan et Adrien VI, dans les commentaires qu'il avait écrits avant de parvenir au souverain pontificat (2), qui partageaient la première opinion, laquelle fut suivie, parmi les hérétiques, par Jean-Gérard Vossius (3). Mais dans la pra-

(1) Dans le IV liv. des Sentences, dist. 3, quest. unique, art. 6.

(2) Dans le IV, quest. 1, art. 2 de la quest. 2.

(3) Discuss. 2, du Baptême, thèse 5, où il poursuit ce raisonnement avec étendue, et où il cite les Pères qui semblent lui être favorables, et en particulier saint Ambroise, liv. I, *du Saint-Esprit,* c. 3, n. 42 : « Si vous nommez » une seule des trois personnes, soit le Père, le Fils ou le Saint-Esprit, mais » que vous ne refusiez votre croyance ni au Père, ni au Fils, ni au Saint-Esprit, » le sacrement de la foi est parfait. » Au rapport de Bellarmin, ce fut ce passage qui détermina le vénérable Bède, Nicolas I, Pierre Lombard et tous les scholastiques à admettre la validité du baptême conféré au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou de l'une des trois personnes de la sainte Trinité. Mais les éditeurs de Saint-Maur, dans les œuvres de saint Ambroise, font observer, à la première citation, que la pensée du saint docteur avait un tout autre sens dans les paroles que l'on rapporte, c'est-à-dire, lorsqu'il est dit dans les Actes des apôtres qu'ils avaient baptisés au nom de Jésus-Christ, il dit que les deux autres personnes sont également nommées, toutes les fois qu'on en cite une des trois; et que par conséquent le saint docteur ne parle point de la forme du baptême, mais ne fait que citer les paroles des Actes des apôtres. Et c'est bien là assurément la pensée de saint Basile, que saint Ambroise suit ici comme ailleurs; c'est ce que nous apprend saint Athanase, dans son Traité de la Trinité, n. 17, et que Vossius rapporte en sa faveur. Nicolaï, dans ses observations sur saint Thomas, Nat. Alexandre, 13 dissert., dans la 3 sect., et Hardouin, dans le Traité du baptême donné au nom de Jésus-Christ, pensent, avec plus de probabilité, que saint Ambroise a seulement eu l'intention d'expliquer dans ce passage la profession de foi que les adultes avaient cou-

tique, il n'est point permis de s'éloigner de la forme adoptée par l'Eglise; aussi faudrait-il réitérer le baptême, si on avait agi différemment dans l'administration de ce sacrement. Ce qui est plus, c'est qu'Alexandre VIII condamna cette proposition: « On regardait autrefois comme valide le baptême conféré » dans cette forme : Au nom du Père, du Fils, et du Saint-» Esprit, sans qu'on ajoutât ces mots : *Je te baptise* (1). »

Sur la seconde question, qui était sa manière de voir, saint Thomas écrivait : « Les apôtres baptisaient au nom de Jésus-» Christ, dans la primitive Eglise, en vertu d'une révélation » particulière de Notre-Seigneur, afin que ce nom, qui était » également odieux aux Juifs et aux Gentils, devînt sacré, » parce qu'à son invocation on recevait le Saint-Esprit dans » le sacrement du baptême (2). » Cette opinion fut suivie, parmi les anciens, par Albert M., saint Bonaventure, Scot, que les scholastiques ont adoptée indistinctement. Parmi les modernes, le cardinal des Ursins (3) s'efforça, par tous les raisonnements possibles, de défendre et d'appuyer cette idée, mais il ne put la faire partager à personne, que je sache, du moins, et elle fut vigoureusement attaquée par Drouin (4) et quelques autres. Le cardinal Gotti et Billuart regardent comme probables

tume de faire au moment de leur baptême, lorsqu'on leur adressait cette question : « Croyez-vous en Dieu le Père ? » ils répondaient, *je crois,* et ainsi des deux autres personnes. Le saint docteur pense que ces adultes auraient reçu validement le baptême, quand même on ne leur aurait adressé de question que touchant une seule personne de la sainte Trinité, pourvu qu'ils eussent dans leur cœur la foi en ce mystère. Car il est constant que saint Basile, dans son Traité du Saint-Esprit, ch. 12, et liv. V, contre Eunomius, ch. 3, et saint Ambroise, qui ne s'éloigne point de saint Basile, liv. VIII, sur saint Luc, n. 67, et Traité des mystères, ch. 4, n. 21 et ailleurs, enseignent clairement que le baptême est nul si on n'invoque expressément chacune des trois personnes divines. Ce qui détruit de fond en comble le principal argument de cette opinion. Du reste, on peut consulter les auteurs que nous avons cités; et parmi les hérétiques, les critiques sacrés sur le 28 ch. de saint Matthieu, et Guillaume Beveridge, dans ses notes sur les 50 et 61 canons apostoliques, dans Cotelier, t. II, p. 468.

(1) Voy. Viva, *Thèses condamnées,* etc., dans la propos. 27, parmi celles qui ont été anathématisées par Alexandre VIII.

(2) III part., quest. 66, a. 6 *ad* 1, saint Thomas avait, dans le cours de cet article, rejeté l'opinion de ceux qui pensaient que le baptême conféré au nom d'une seule des trois personnes de la sainte Trinité, était valide.

(3) Dans la Dissertation historique du baptême administré au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Milan, 1733, et dans les preuves de la dissertation du baptême au nom de Jésus-Christ, par un docteur de Sorbonne (Drouin), Florence, 1735.

(4) Des Sacrements, liv. II, quest. 3, ch. 2.

l'une et l'autre opinion, qu'elle fût affirmative ou négative, et que saint Thomas a parlé ainsi plutôt par *supposition* qu'en *sens absolu,* ce qu'avaient déjà insinué les auteurs du Catéchisme romain (II part., chap. 2, § 15); lesquels soutiennent maintenant que les apôtres avaient réellement baptisé, en nommant séparément chacune des trois personnes divines; ils citent ce qu'on lit dans les Actes des apôtres, sur le baptême donné au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour le distinguer du baptême donné par le précurseur, qui était appelé le baptême de Jean. Cette opinion nous semble la seule vraie (1).

II. Pour ce qui est du sujet du baptême, ce fut autrefois un sujet de graves dissensions entre les thomistes et les scotistes, pour savoir si on pouvait baptiser les enfants des païens malgré l'opposition de leurs parents; Scot et ses partisans tiennent l'affirmative, saint Thomas et ses adhérents la négative. La pratique de l'Eglise est en faveur de l'opinion de saint Thomas. Il faut appuyer cette manière de voir des propres paroles par lesquelles le saint docteur s'efforce de la prouver : « La pratique de l'Eglise, que l'on doit toujours respecter et suivre, » est d'un grand poids, parce que cette opinion des docteurs » catholiques est approuvée par l'Eglise; or, l'autorité de » l'Eglise est plus puissante que celle ou de saint Augustin » (que les jansénistes le sachent bien), ou de saint Jérôme, ou » enfin de quelque docteur que ce soit; or, l'Eglise n'a jamais » eu l'habitude de baptiser les enfants des Juifs ou des infidèles » malgré la volonté de leurs parents, quoiqu'il y ait eu autrefois des princes catholiques très-puissants, tels que Constantin » et Théodose, avec lesquels de très-saints évêques étaient » étroitement unis d'amitié, comme saint Sylvestre avec » Constantin, et saint Ambroise avec Théodose, de qui ils se » fussent empressés d'obtenir cette permission, si c'eût été » conforme à la raison. Aussi paraît-il n'être point sans danger » d'émettre de nouveau cette opinion, de baptiser les enfants » juifs malgré l'opposition de leurs parents, contrairement » aux usages de l'Eglise observés jusqu'à nos jours. Et il y a » deux raisons pour cela : la première à cause du danger pour » la foi... La seconde parce qu'elle est contraire à la justice » naturelle, etc. (2, 2, quest. 10, a. 12). » Et il développe ces

(1) Voy. sur tout ce raisonnement l'ouvrage de Trombellius, que nous avons cité, t. IV, dissert. 10, où vous trouverez réuni sur ce sujet tout ce qu'ont écrit les anciens et les modernes.

motifs de la manière la plus lumineuse. Les raisonnements des scotistes paraissent plus subtils que solides. On peut les voir dans Estius, qui a adopté leur parti (1).

Le Père Jean Nicolaï (2) a victorieusement réfuté Launois, qui attaque avec une grande témérité saint Thomas et Scot, et a prouvé qu'il était de mauvaise foi dans ses citations. Le synode de Pistoie a eu l'audace d'avancer que l'Eglise *défendait* d'administrer le baptême aux enfants des infidèles sans le consentement de leurs parents (3). Dans le fait, Horace a raison de dire : « Les insensés, pour éviter un excès, se jettent » dans l'excès contraire. » Tout le monde sera forcé d'avouer qu'il est aussi peu permis, qu'il est contraire à l'esprit de la piété chrétienne de forcer un adulte à recevoir le baptême. Cependant les théologiens ne s'accordent pas sur le fait de savoir si ce baptême serait valide ou non. L'avis le plus commun et le plus vraisemblable est pour l'affirmative, lorsqu'on le reçoit par crainte, parce que, dans ce cas, on n'est pas censé être tout-à-fait contraint, la crainte n'étant jamais assez puissante pour dominer un homme ferme et généreux. D'ailleurs, il faut consulter là-dessus les professeurs de morale.

Après ce que nous avons dit des cérémonies des sacrements en général, nous n'avons pas à discourir sur celles du baptême en particulier. Ces rites ou ces cérémonies n'ont pas toujours été invariablement les mêmes. On a conservé les uns, et les autres sont tombés en désuétude (4). Je ferai seulement deux

(1) Dans la IV, dissert. 6, § 2, quoique ce théologien regarde comme probable l'opinion de Scot, il ajoute cependant avec une prudente réserve : « Il faut dans cette matière, comme dans beaucoup d'autres, faire attention » moins à ce qui est permis qu'à ce qui est convenable. Cette question doit » être traitée avec une autre qui en dépend, savoir : Si les infidèles qui n'ont » jamais reçu le bienfait de la foi, peuvent être forcés à la recevoir par des » voies de rigueur. Scot se range du côté de l'affirmative, et presque tous les » autres sont de l'avis contraire. »

(2) Dans deux dissertations publiées en 1666, savoir : *De l'ancien usage du baptême,* et qu'on *ne doit pas forcer les Juifs et les infidèles à recevoir le baptême.*

(3) Actes et décr. du concile diocésain de Pistoie, de l'ann. 1786, sess. IV.

(4) On en compte neuf, encore usités, qui précèdent le baptême : la bénédiction de l'eau baptismale, l'usage de baptiser aux portes de l'église, l'instruction, l'exorcisme, le signe de la croix sur le front et les autres endroits du corps, l'imposition des mains, le sel qu'on met dans la bouche du catéchumène, et la croix faite avec la salive au nez et aux oreilles. Quatre autres accompagnent la cérémonie du baptême, savoir : le renoncement au démon, etc., l'onction faite avec les saintes huiles, la profession de foi et l'interrogation au catéchumène s'il a le désir d'être baptisé. Enfin, trois autres

observations : d'abord, que les protestants ont aboli, par une coupable audace, la formule des exorcismes observée dans l'Eglise dès les temps les plus reculés (1); en second lieu, que le synode de Pistoie a rendu obligatoire la faculté concédée par les Pères du concile de Trente de prendre deux parrains ou cautions, c'est-à-dire un homme et une femme, ainsi qu'il est d'usage presque partout, comme par égard pour l'esprit de l'Eglise, représentée au concile de Trente (2). Mais on aperçoit facilement, ici comme partout, la fureur d'innover, particulière à l'hérésie. En voilà assez sur ce sujet.

se font après le baptême : l'onction du saint-chrême, l'imposition d'un vêtement blanc et la présentation au parrain et à la marraine d'un cierge allumé. Toutes ces cérémonies sont prescrites par le Rituel romain, sur quoi on peut consulter Bellarmin, Traité du baptême, chap. 24 et suiv. Quant aux autres usages observés autrefois, et qui furent abandonnés ensuite, ainsi que tout ce que nous venons de dire, voyez D. Martène, des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, chap. 1 et suiv., mais surtout Visconti, qui a traité très-longuement cette matière dans son excellent ouvrage intitulé des Anciens rites de l'Eglise. Parmi les hétérodoxes, Joseph Bingham a éclairci ce sujet dans l'ouvrage dont nous avons parlé, des Origines ecclésiastiques, t. IV, liv. X et suiv.

(1) Les plus anciens protestants ont paru peu certains sur l'usage de l'exorcisme dans l'administration du baptême, puisque les uns l'ont absolument rejeté, et les autres l'ont défendu contre les attaques de ses adversaires. Egid. Hunnière, en particulier, l'a sévèrement blâmé dans ses thèses sur l'abrogation de l'exorcisme, Gerin., 1608, qui fut imité par Joseph-Melchior Kraft, dans l'Histoire de l'exorcisme, Homb., 1750. Enfin on commença à l'abolir dans le siècle dernier, dans plusieurs de leurs réunions, au rapport de Wegscheider, § 169, n. *i*.

(2) « Nous croyons, dit le synode, session IV, favoriser l'esprit de l'Eglise, » représenté au concile général de Trente, en prescrivant que les hommes » aient seulement un parrain, et les femmes une marraine. » Mais il faut voir ce qu'a écrit Trombelli, dans le tom. II de son ouvrage, dissert. 6, sect. 15, quest. 5 et suiv.

BANDEL,
Curé, Chan. hon. de Limoges.

TRAITÉ DE LA CONFIRMATION.

La confirmation a toujours été regardée comme la consommation et le complément du baptême. C'était l'habitude, dans les premiers temps de l'Eglise, d'administrer ce sacrement non-seulement aux adultes, mais encore aux enfants, immédiatement après le baptême; c'est ce qui est cause que la confirmation occupe le second rang dans l'ordre des sacrements.

Ses différents effets lui firent donner anciennement différentes dénominations, telles que *perfection, consommation, sacrement de plénitude de la grâce;* en raison de sa matière, *imposition des mains* ou *sacrement du saint-chrême, huile sanctifiée;* ou simplement *huile, baume* ou *saint-chrême, baume perpétuel, supercéleste;* et enfin *chrême du salut,* à cause du signe de la croix que l'on fait au front; ou à raison du caractère imprimé dans l'âme, elle a été appelée *sceau, cachet spirituel, sceau du Seigneur*. Les Grecs et la plupart des Orientaux lui donnent le nom de *myron,* qui signifie *onguent* (1). On la définit ordinairement : « Un sacrement de la nouvelle loi, qui » augmente la grâce sanctifiante du baptême et donne la force » du Saint-Esprit, qui nous fait croire fermement et donne la

(1) Joseph Vicecomes a parlé avec beaucoup d'étendue des divers noms que les Grecs et les Latins donnèrent à ce sacrement, dans son Traité des anciens rites *de la confirmation,* liv. I, c. 2 et 3; et dans ce dernier chapitre il démontre même que le nom de *confirmation* était usité chez les anciens, puisque, outre saint Grégoire-le-Grand, sur le *Sacrement* du samedi-saint, saint Isidore de Séville, *des Offices ecclésiastiques,* liv. II, ch. 26, Eucher de Lyon, ou mieux un ancien auteur, *homélie sur le jour de la Pentecôte,* en font aussi mention. Saint Ambroise, *Traité des saints mystères,* chap. 7, et le commentateur de l'épître de saint Paul aux Hébr., ch. 6, connu sous le nom d'*Ambrosien,* qui fut presque contemporain de saint Ambroise. Ce qui convainct de fausseté Svicer, qui osa écrire dans son Trésor ecclésiastique, au mot *chrême,* qu'aucun Père latin n'a entendu par ce mot le *sacrement de confirmation.* Bien mieux, on trouve les indices de ce mot dans saint Irénée, liv. 1, contre *les hérésies,* ch. 21; cette expression eût-elle été en usage parmi les valentiniens, cela prouve très-fort qu'elle l'était également dans l'Eglise, puisque les hérétiques gardent toujours beaucoup de noms et de choses de l'Eglise dont ils se sont séparés. Voir dans l'histoire de saint Irénée le passage de Feuardent. Ce que Svicer affirme encore, savoir, que l'on ne trouve pas dans les Pères grecs un mot correspondant à celui de *confirmation,* est également faux et erroné, puisqu'il est dit en toutes lettres, au chap. 17 du VIII liv. des Constitutions apostoliques : *Le chrême est la confirmation de la confession de la foi,* c'est-à-dire du baptême, dont il s'agit dans le chapitre précédent. Voir dans Cotelier le prem. vol. des Pères apostoliques.

» force de confesser généreusement notre foi. » Le concile de Trente a donné sa sanction à la doctrine de ce sacrement dans ces trois canons. I : « Si quelqu'un dit que la confirmation des » baptisés est une vaine cérémonie, et non un pur et vrai » sacrement, ou qu'elle n'était autrefois qu'une simple in- » struction, par laquelle ceux qui allaient entrer dans l'âge de » l'adolescence rendaient raison de leur foi en face de l'Eglise, » qu'il soit anathème. » Canon II : « Si quelqu'un soutient » que ceux qui attribuent au saint-chrême de la confirmation » quelque vertu surnaturelle font injure au Saint-Esprit, qu'il » soit anathème. » Canon III : « Que celui qui prétend que » l'évêque n'est pas le seul ministre ordinaire du sacrement » de confirmation, mais quelque prêtre que ce soit, qu'il soit » anathème. »

Or, l'exposé de cette doctrine met à nu les erreurs contraires des novateurs, et nous fait voir clairement la division naturelle de ce traité en trois chapitres, dont le premier sera de la réalité de ce sacrement ; le second, de son ministre ; le troisième, de la matière, de la forme et de ses effets. Selon notre pratique ordinaire, nous en ajouterons un quatrième, dans lequel nous réunirons quelques corollaires qui serviront d'éclaircissement à ce que nous avons dit ou à ce qui nous reste à dire pour plus d'intelligence du sujet.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA RÉALITÉ DU SACREMENT DE CONFIRMATION.

Malgré que les anciens hérétiques aient ou négligé de recevoir ce sacrement, ainsi que Théodoret (1) le dit des novatiens, ou l'aient corrompu par un mélange de superstition, comme s'en plaint saint Irénée (2) des valentiniens, ils n'attaquèrent jamais la réalité de son établissement divin. Les

(1) Livre III des Fables hérétiques, où il dit des novatiens : « Ils ne donnent » point le saint-chrême à ceux qu'ils baptisent. Aussi les Pères les plus re» commandables font-ils une loi de baptiser ceux qui rentrent dans le sein » de l'Eglise. » Cet usage, selon l'observation du docte Valesius, dans ses remarques sur le 43 ch. du IV livre de l'Histoire d'Eusèbe, venait de ce que leur chef, Novatien, avait reçu le baptême sans le saint-chrême.

(2) Liv. I contre les hérétiques, ch. 21, n. 3, édit. Mass., duquel nous parlerons plus bas.

protestants seuls, les premiers, par suite de leur système de justification, le rejetèrent avec les autres sacrements, pour ne garder que le baptême et l'eucharistie (1). Luther le range parmi les cérémonies ecclésiastiques (2); mais les autres hérétiques auxquels il donna naissance, poussés par un esprit vraiment satanique, blasphémèrent contre ce sacrement en termes tellement sacriléges, que nous n'oserions les rapporter ici (3). Parmi les adversaires de ce sacrement, on remarque surtout Jean Daillé (4) et Samuel Basnage (5). Mais aujourd'hui que toutes ces controverses ont cessé, un grand nombre de protestants modernes semblent être revenus à des idées plus saines (6).

PROPOSITION.

La confirmation des baptisés n'est pas une vaine cérémonie, mais bien un vrai et réel sacrement.

Cette proposition est de foi, ainsi que le prouve le premier canon du concile de Trente, que nous avons cité plus haut. Les saintes Ecritures, expliquées par la tradition et la pratique constante et générale de l'Eglise universelle, lui servent de base.

On connaît ce qui est dit à ce sujet au chap. 8, verset 14 et

(1) Bellarmin, Traité de la confirmation, ch. 1, n. 4, parmi ceux qui ont rejeté le sacrement de confirmation, range les vaudois et les wiclefites; et pourtant Bossuet, dans le IX livre de l'Hist. des variations, prouve que ces hérétiques admettaient sept sacrements, et par conséquent la confirmation.

(2) Traité de la captivité de Babylone, chap. de la Confirmation. Ce qui n'empêche pas que Luther admette ailleurs ce sacrement. Voir le Catéchisme chrétien du docteur Martin Luther, tiré de ses œuvres, par Louis Ussleber, 1744. Il a été réfuté de nouveau dans l'ouvrage du docteur Cristophe Besold, intitulé : Motifs de conversion à l'Eglise catholique romaine, traduits, revus et imprimés à Augsbourg, 1828, append. 2. Voy. la page 320. Besold voulut faire imprimer son ouvrage à Francfort, mais *la tolérance protestante* s'y opposa. Il alla à Augsbourg, et ce fut là qu'il le livra au public. Les protestants de Leipsig et de Wittemberg reconnurent sept sacrements, et nommément la *confirmation,* dans leur réunion de Leipsig. Voy. Bellarm., loc. cit., n. 6.

(3) Bellarmin rapporte ces outrages dans cet ouvrage, n. 6.

(4) Daillé réfute ce sacrement dans trois livres de son ouvrage des deux Sacrements des Latins, de la confirmation et de l'onction, que les Latins appellent extrême-onction, 1 vol. in-4, Genève, 1659.

(5) Dans les Annales politico-ecclésiastiques, jusqu'à l'année 37, §§ 36 suiv.

(6) Outre Leibnitz, dans son Système de théologie, pag. 202 et suiv., Danb. et Fessler admettent ce sacrement. Voir l'Apologie de la religion catholique, tirée des Ecritures, des auteurs protestants, de M. Esslinger, dans les Annales des sciences religieuses, mai et août 1836, p. 361.

suivants des Actes des apôtres : « Les apôtres qui étaient à » Jérusalem ayant appris que ceux de Samarie avaient reçu » la parole de Dieu, ils leur envoyèrent Pierre et Jean, qui, » étant venus, firent des prières pour eux, afin qu'ils reçussent » le Saint-Esprit; car il n'était point encore descendu sur » aucun d'eux, mais ils avaient été seulement baptisés au » nom du Seigneur Jésus. Alors ils leur imposèrent les mains » et ils reçurent le Saint-Esprit. » Et au chap. 19, verset 5 : « Ce qu'ayant ouï, ils (les Ephésiens) furent baptisés au nom » du Seigneur Jésus. Et après que Paul leur eût imposé les » mains, le Saint-Esprit descendit sur eux. » Ces deux textes renferment tout ce qu'exige la raison de sacrement, savoir, un signe sensible manifesté par l'imposition des mains, la prière et l'institution de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est prouvé par le fait des apôtres (1); enfin le don de la grâce, indiquée par le Saint-Esprit, que donnaient les apôtres.

Le sens de la tradition de ces textes se tire des Pères. En effet, saint Irénée dit, dans son Traité contre les hérésies, livre IV : « Tous ceux à qui les apôtres imposaient les mains » recevaient le Saint-Esprit, qui est la nourriture de la » vie (2), » par conséquent, la grâce sanctifiante. Puis Tertullien, dans son Traité du baptême : « Ensuite (après le baptême) on impose les mains pour appeler les bénédictions et » attirer le Saint-Esprit (3). » Théophile d'Antioche, contemporain de saint Justin, insinue ouvertement la même vérité, quand il écrit dans le livre I à Antiloque : « Nous sommes » appelés chrétiens, parce que nous recevons l'onction de » l'huile du Seigneur (4). »

Ces Pères sont, il est vrai, du second siècle, mais saint Cyprien et Firmilien appartiennent au troisième. Or, saint Cyprien soutient contre Etienne, dans sa 72e épître, qu'il ne suffit point d'imposer les mains aux hérétiques qui se convertissent, mais qu'il faut les rebaptiser, « parce qu'enfin alors, » dit-il, ils peuvent être pleinement sanctifiés et devenir en- » fants de Dieu, s'ils reçoivent une seconde naissance par l'un

(1) Voir Bell., liv. VII, ch. 2.

(2) Ch. 38, n. 2.

(3) Ch. 8. Voir La Cerda, dans cette matière.

(4) N. 12, édit. Maran. Voir les notes de cette édition.

» et l'autre sacrement (1). » Et dans la 73e, en parlant de ceux qui ont été baptisés par l'apôtre Philippe, dans la Samarie, il dit : « Pierre et Jean ont ajouté ce qui manquait, c'est-à-dire, qu'après avoir prié pour eux et leur avoir imposé les mains, le Saint-Esprit fut invoqué et se répandit sur eux. Ce que nous pratiquons encore nous-mêmes à l'égard de ceux qui reçoivent le baptême de la vraie Eglise, lesquels sont présentés aux chefs de l'Église, afin que, par nos prières et notre imposition des mains, le Saint-Esprit leur soit communiqué et qu'ils soient marqués du sceau du Seigneur (édit. de Saint-Maur., pag. 13). » Firmilien, dans un même langage, rappelle cette imposition des mains pratiquée en Asie et usitée en Afrique, après le baptême, pour conférer le Saint-Esprit (ibid., p. 147). A ces autorités, on peut en ajouter deux autres du second siècle, savoir, l'auteur anonyme du Traité des rebaptisants, contemporain de saint Cyprien, qui dit entre autres choses : « L'imposition des mains de l'évêque donne le Saint-Esprit à » chaque fidèle, comme firent les apôtres aux Samaritains, » après le baptême de Philippe, en leur imposant les mains, et » par là leur donnèrent le Saint-Esprit (à la table des œuvres » de saint Cyprien, page 355). » Le saint pape Corneille, dans sa lettre à Fabius, dit de Novatien : « Il n'a pas reçu le » sceau du sacrement des mains de l'évêque; comment sans » cela peut-il recevoir le Saint-Esprit (2)? » On fait encore mention, en cet endroit, de la prescription faite à l'évêque, par les constitutions apostoliques, *d'oindre du saint-chrême ceux qui ont été baptisés* (3).

(1) Voir Sirmond, sur ce pass. du saint martyr, dans la seconde apologie, prem. part. Œuv. de Sirmond, ch. 5, t. IV, Paris, 1696.

(2) Eusèbe, Histoire ecclésiast., liv. VI, ch. 43.

(3) « D'oindre du saint-chrême, etc., » liv. III, c. 16. Nous devons rapporter à ce sujet l'inscription tumulaire citée par Mabillon, dans son *Voyage d'Italie*, pag. 73 :

D. M. Sacrum. XL.
Leopardum. In Pacem. cum.
Spirita. Sancta. Acceptum
Eumte Abeatis. Innocintem
Posuer. Par Q. An. N. VII. M. VII.

Mabillon observe trois choses sur cette épigraphe : 1o que le D. M. SACRUM, s'applique à ces premiers temps où le christianisme encore grossier des nouveaux convertis, laissait dans les cœurs des traces nombreuses de la superstition du rite païen; 2o que le chiffre XL désignait le numéro d'ordre du tombeau; 3o quant à ces mots *Spirita Sancta*, etc., ils expriment évidemment la con-

Enfin, depuis le IV[e] et le V[e] siècle, le concile d'Elvire, canon 38, ordonne « que si un catéchumène baptisé en danger » de mort vient à se rétablir, il faut qu'il soit présenté à » l'évêque pour être perfectionné dans la foi par les mains de » l'évêque (1), c'est-à-dire par le sacrement de la confirma- » tion. » Innocent I, dans sa lettre à Decentius, enseigne que l'évêque seul a le droit d'administrer ce sacrement (2). Saint Jérôme parle aussi de ce sacrement dans son Dialogue contre Lucifer (3). Saint Jean Chrysostôme dans sa 18[e] homélie sur les Actes des apôtres (4). Saint Augustin, dans plusieurs endroits de ses ouvrages, et en particulier au liv. XV du Traité de la Trinité, où il dit : « L'Eglise conserve encore » maintenant, dans la personne de ses chefs, l'usage qu'avaient » les apôtres d'imposer les mains et de prier pour invoquer le » Saint-Esprit, ainsi qu'il fut donné autrefois aux Samari- » tains (5). » Mais on peut citer, parmi tous les autres, saint Cyrille de Jérusalem, qui consacre tout une catéchèse au sacrement de la confirmation (6). Tellement que Kemnitius appelle *dérisoirement* ce sacrement *l'onction de Cyrille* (7). Ces textes et ces indications sont plus que suffisants parmi ceux presque sans nombre que nous pourrions donner encore, et qu'expose Noël Alexandre (8).

Enfin, quant à la pratique universelle et constante de toute l'Eglise, outre les preuves que nous avons citées jusqu'à présent

firmation, qui, dans les premiers temps, se donnait en même temps que le baptême. De plus, Mazocchius fait observer dans le *Spicilége biblique,* tome I, Naples, 1762, p. 17, remarque 5, que les parents de ce Léopard, qui firent graver cette inscription, étant Juifs ou Syriens, appelèrent, dans leur ignorance de la langue latine, *Spiritam Sanctam* celles des trois personnes divines que les autres chrétiens appelaient *Spiritum Sanctum;* de même que dans leur langue ils se servaient de l'M pour signifier le Saint-Esprit. C'est pour cela qu'ils disaient en latin *Spiritam Sanctam,* pour רוח הקדושה (*ruach hakkedoshah*).

(1) Voir pour ce canon le cardinal d'Aguirre et Albaspinæus.

(2) Epître 25, n. 6, dans Coustant.

(3) N. 91, édit. Vallars.

(4) N. 10, édit. Maur.

(5) Ch. 25, n. 46.

(6) Catéchèse 21, qui est la troisième mystique ou mystagogique, et qui est intitulée du Saint-Chrême.

(7) Bellarmin, de la Confirmation, ch. 1, n. 6.

(8) Dissert. 10, sect. 2. Voir encore Vitasse, Traité du sacrement de confirmation, qui a recueilli une foule de documents tirés de toute l'antiquité, qui démontrent la vérité de ce sacrement.

et tirées des conciles, des décisions des souverains pontifes et des Pères, qui l'établissent clairement, elle se trouve encore démontrée par tous les rituels et tous les euchologes des églises d'Orient et d'Occident, lesquels prescrivent le mode d'administration de ce sacrement, et décrivent les cérémonies en usage à cette occasion dans l'une et l'autre église. Dom Martène (1) et Renaudot (2), entre autres, en font un grand détail; ce dernier, par des raisons péremptoires, démontre l'accord constant et universel de toutes les églises d'Orient, sur ce point de foi, avec l'église latine. Donc :

Objections.

Les textes tirés de l'Ecriture sainte, considérés en eux-mêmes, ou dans leur sens traditionnel, sont impuissants à établir l'existence de ce sacrement. 1. Les textes dont on se sert comme de preuves n'indiquent pas la grâce sanctifiante donnée au nom *du Saint-Esprit,* mais simplement une *grâce gratuite,* qui est celle dont parle Joël au vers. 28 du chap. 2 : « Je répandrai mon Saint-Esprit sur toute chair, et vos » enfants prophétiseront; » ce qui s'accomplit dans la personne des Ephésiens, « qui parlaient toutes sortes de langues » et prophétisaient après qu'ils eurent reçu le Saint-Esprit, » Actes des apôtres, chap. 19, vers. 6. Or, les apôtres donnaient ce Saint-Esprit que Simon leur demandait à prix d'argent, de pouvoir le communiquer comme eux, c'est-à-dire le don

(1) Des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, ch. 2.

(2) *Perpétuité de la foi,* tome X, liv. II, ch. 11, 12 et 13, auxquels on peut ajouter Pierre Arcadius, de la Concordance de l'église d'Occident avec celle d'Orient dans l'administration des sept sacrements, Paris, 1626, livre II; Jacques Goar, sur l'*Eucologie,* ou le *Rituel de Grèce,* Luth., Paris, 1647, p. 628 et suiv.; J.-Simon Assemani, *Bibliothèque d'Orient,* p. 1 et 2.

Il sera bon de faire observer ici que la preuve tirée de l'accord de toutes les communions de l'Orient, qui a été élucidée par les savants modernes, est tellement concluante, que les protestants en sont pour ainsi dire écrasés. Comment, en effet, a-t-il pu se faire que les sectes hérétiques les plus anciennes, séparées entre elles par mille points différents, et qui attaquent avec une haine, je dirai frénétique, l'Eglise romaine, c'est-à-dire l'Eglise catholique, ont-elles pu conspirer ensemble pour reconnaître la réalité de ce sacrement, ainsi que celle de tous les autres? C'est là l'écueil contre lequel viennent échouer toutes les subtilités, les ruses, les inventions, les mensonges de Luther, Calvin, Daillé, Basnage et de tous leurs autres initiés ou adhérents, qui suivent toujours les mêmes errements. Ils n'ont jamais pu briser cette entrave, d'autant qu'il ne s'agit point ici d'un principe spéculatif, mais d'un fait et d'un usage journalier, et cependant toutes ces communions regardent la confirmation comme étant de tradition apostolique.

des miracles ; et les Samaritains, qui avaient reçu le baptême de Philippe, reçurent cet Esprit qu'ils n'avaient pas auparavant, puisqu'ils n'avaient point les grâces gratuites, tandis qu'ils avaient la grâce sanctifiante qu'ils avaient reçue par le baptême. 2. Mais supposé que les apôtres ajoutassent comme une espèce de confirmation du baptême par l'imposition des mains, ce n'est pas une raison pour en conclure que cette imposition des mains fût sacramentelle, puisqu'ils usent de cette cérémonie pour des fins différentes. 3. Par exemple, quoiqu'il ne fût point évêque, Ananie impose les mains à Saul pour lui rendre l'usage de la vue et le *remplir du Saint-Esprit* (Actes, c. 19, verset 17). 4. De même, saint Pierre (Actes, chap. 10, v. 44) voyant que « *le Saint-Esprit était descendu sur tous ceux* » *qui écoutaient la parole de Dieu,* c'est-à-dire sur Corneille » et sur toute sa maison, avant qu'ils eussent reçu le baptême, » se dispensa de leur imposer les mains après l'administration » du baptême. » 5. Saint Augustin fait cette judicieuse observation au liv. III de son Traité du baptême, chap. 16, n. 21 : « Qu'est-ce autre chose, dit-il, d'imposer les mains, que de » prier sur quelqu'un? » Gratien lui-même, cause 1re, chap. *Ariens,* dit que l'imposition des mains n'est pas un sacrement (question I, n. 73, édition Pithœi). La raison en est claire, c'est que 6. on ferait injure au baptême en supposant qu'il ne donne la grâce qu'à demi, 7. soit parce que l'Apôtre nous indique le moyen d'obtenir le Saint-Esprit, en disant dans son épître aux Ephésiens, chap. 5, verset 18 : « Remplissez-vous du Saint-Esprit, vous entretenant de » psaumes, d'hymnes et de cantiques spirituels, chantant » et psalmodiant du fond de vos cœurs à la gloire du » Seigneur (1). » 8. Si ce n'est point encore assez, nous avons le pain eucharistique, qui fortifie le cœur de l'homme. 9. Aussi saint Cyprien, dans son épître 54, fait-il remarquer à bon droit que les chrétiens qui allaient au martyre, comme d'invincibles athlètes, n'étaient fortifiés et défendus que par le sacrement et le bouclier de l'eucharistie. Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, *je distingue :* C'est-à-dire, outre la grâce sanctifiante, qui était l'effet principal, ces textes expriment de plus la *grâce gratuite* comme accidentelle, au moyen de laquelle la grâce invisible

(1) Voyez le texte grec.

était conférée d'une manière sensible, *je l'accorde;* mais la grâce gratuite simplement et par exclusion de la grâce sanctifiante, *je le nie.* Aussi bien n'était-ce qu'accidentellement que les apôtres donnaient des grâces gratuites, à cause de l'état d'enfance où était encore l'Eglise, et qui étaient, comme dit saint Augustin dans son 6ᵉ traité sur saint Jean, des *miracles proportionnés au temps;* puis il ajoute au liv. III du Traité du baptême : « Le Saint-Esprit n'est point communiqué » aujourd'hui par l'imposition des mains, avec accompagne- » ment de miracles visibles et temporels, comme il arrivait » autrefois, ainsi qu'il le fallait pour inculquer la foi dans » l'esprit grossier des masses ignorantes, et la délectation de » l'Eglise naissante. Car, qui s'attend aujourd'hui à entendre » parler toutes sortes de langues à ceux à qui on impose les » mains pour leur donner le Saint-Esprit? mais seulement à » voir régner la divine charité dans leur cœur par le lien de la » paix, après qu'elle s'y est établie d'une manière invisible et » cachée (1). » Le propre et véritable effet de la confirmation était celui promis par Jésus-Christ; or, il n'avait pas promis le Saint-Esprit (saint Luc, chap. 24, v. 49) pour obtenir des grâces gratuites, mais une grâce confirmative et tutélaire de la force et du courage nécessaires pour confesser généreusement la foi, *jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en haut.* L'apôtre saint Paul, I épître aux Corinthiens, ch. 12, v. 29 et suivants, dit que l'on invoquait bien le Saint-Esprit sur tous les baptisés en leur imposant les mains, mais que tous n'avaient pas reçu pour cela des dons extraordinaires, au témoignage de l'apôtre saint Paul, qui dit dans sa I épître aux Corinthiens, chap. 12, vers. 29 et suivants : « Tous sont-ils » prophètes?... Tous ont-ils la grâce de guérir les maladies? » Tous parlent-ils plusieurs langues? » Il s'ensuit donc de là que la grâce du Saint-Esprit communiquée par l'imposition des mains était tout autre chose que les dons extraordinaires qui l'accompagnaient quelquefois. L'Apôtre prouve que l'imposition des mains était commune à tous les chrétiens, par ce passage de l'épître aux Hébreux, chap. 6, versets 1 et 2, où il la range au nombre des fondements de la religion, en disant : « Sans nous arrêter à établir de nouveau ce qui n'est que le

(1) Chap. 16. Christophe Banzovic, dans l'épître adressée à Georges Callixte, où il rend compte des motifs de sa conversion à l'Eglise romaine, avoue qu'il a été profondément ému des paroles de saint Augustin.

» fondement de la religion, comme est la pénitence des » œuvres mortelles, la foi en Dieu, et ce qu'on enseigne tou- » chant les baptêmes, l'imposition des mains, etc. (1). » D'où l'on peut voir clairement la réponse à faire aux objections tirées de Joël, des Actes des apôtres, touchant les Ephésiens, Simon et les Samaritains, qui avaient été baptisés par l'apôtre Philippe; la grâce que n'avaient pas encore les Samaritains, était la grâce de la confirmation.

Je nie la seconde preuve. Car lors même que les apôtres auraient employé l'imposition des mains dans différentes circonstances, ceci ne constitue point l'exclusion de la fin spéciale dont il est ici question, que se propose le ministre, en y joignant des prières pour invoquer le Saint-Esprit, ainsi que cela se pratique maintenant encore dans l'Eglise (2).

Pour la troisième, je distingue : Ananie imposa les mains à Saul pour lui rendre la vue, *je l'accorde;* pour lui communiquer le Saint-Esprit, *je sous-distingue :* Par le moyen du baptême qu'il lui conféra aussitôt, *je l'accorde;* mais en soi, *je le nie.* Car cette imposition des mains, qui précéda l'administration du baptême, ne pouvait pas être sacramentelle, et elle n'était faite que dans le but de rendre la vue à un aveugle, comme le dit le texte même de l'Evangile.

Quant à la quatrième, je distingue également : C'est-à-dire qu'on ne lit point, dans les Actes des apôtres, que saint Pierre

(1) Georges Rosenmuller avoue, dans ses notes historiques, que l'Apôtre dit que l'imposition des mains est un symbole des dons du Saint-Esprit qui ont été promis et donnés aux chrétiens. Mais en sa qualité de rationaliste et de protestant, il explique avec Noëssel la collation du Saint-Esprit et l'imposition des mains, par une espèce d'exaltation qui faisait croire à ceux qui recevaient ce sacrement qu'ils étaient animés du souffle de Dieu, à tel point qu'ils confessaient leur foi avec une joie extrême et une audace que rien ne pouvait abattre. Voir notes sur la prem. épître à Timothée, ch. 4, vers. 14. Kuinoël professe la même opinion dans ses Commentaires sur les livres du Nouveau-Testament. Hist. sur le 8e ch. des Actes des apôtres, vers. 15 et 16. Ces deux écrivains ont l'haitude de se copier l'un l'autre.

(2) L'imposition des mains était une cérémonie commune et ordinaire de la discipline ecclésiastique, non-seulement avant le baptême, mais pendant l'immersion et après; dans la confirmation, la collation des ordres sacrés, l'extrême-onction, les exorcismes, l'administration pendant le cours de la pénitence, qui seule avait quatre espèces d'impositions des mains, à tel point qu'il n'y avait point de grâce accordée par l'Eglise qui ne fût illustrée par l'imposition des mains. Suarez, dans la troisième part., dist. 34, section 1, distingue l'imposition des mains en médicinale ou curative, confirmatoire, consécrative ou ordinatoire, cérémonielle dans le baptême, réconciliatoire et déprécatoire. Voir de La Cerda, notes sur le ch. 7 du Traité du baptême de Tertullien.

ait imposé les mains à Corneille et aux gens de sa maison après la collation du baptême, *je l'accorde;* mais qu'il ne les ait point imposées du tout, *je le nie.* Car, de ce qu'une chose ne soit pas rapportée dans l'Ecriture, ce serait mal raisonner que d'en conclure qu'elle n'a pas été faite; ce que l'on peut prouver par de nombreux exemples (1). Il a pu se faire encore que saint Pierre l'ait omise, ayant vu le Saint-Esprit descendre sur Corneille et sur tous ceux qui étaient présents, d'une manière extraordinaire, ainsi que cela était arrivé pour les apôtres le jour de la Pentecôte (2).

Pour la cinquième, je distingue : Une imposition des mains réconciliatrice, *je l'accorde;* sacramentelle, *je le nie.* Saint Augustin, chap. 1, parle d'une imposition des mains qui se faisait autrefois pour réconcilier les hérétiques avec l'Eglise, car il y dit : « Il n'en est pas de l'imposition des mains comme » du baptême : on peut la répéter plusieurs fois. » Et au livre V, chap. 23 : « Quand même on n'imposerait pas les » mains à celui qui passe de l'hérésie à la vraie foi, on ne » commettrait aucune faute (3). » Il est cependant bien constaté que le saint docteur regardait le sacrement de l'onction comme un signe ineffaçable, qu'il l'avait administré en même temps que le baptême, lequel, s'il est donné validement,

(1) Voir la remarque de Mansi qui est à la fin de la dixième dissertat. sur la section 2 de Noël Alexandre, où il réfute cette objection et une foule d'autres de Basnage.

(2) Voir saint Thomas, troisième part., quest. 72, du n. 6 au 3.

(3) Le saint docteur distingue toujours le sacrement de ses effets, c'est-à-dire de la grâce, contre les donatistes. Il dit que les sacrements administrés convenablement, hors de l'Eglise, donnent la grâce. Mais il nie que ceux qui les reçoivent sciemment des mains des schismatiques ou des hérétiques, reçoivent la grâce. Il enseigne que les sacrements la confèrent à ceux qui, faisant pénitence, reviennent à l'Eglise, c'est-à-dire, quand ils suppriment l'obstacle à la grâce, comme nous disons ordinairement. L'Eglise avait coutume, il est vrai, d'imposer les mains aux hérétiques, quand elle les recevait dans le giron de l'Eglise, et c'est de cette imposition cérémonielle, dont parle saint Augustin, qu'il appelle une prière sur les hommes et qu'il juge pouvoir être omise sans péché. Or, on ne peut confondre cette imposition des mains avec celle qu'il appelle l'*onction du chrême.* Et puisque ses propres expressions confirment ce que nous avons dit de sa manière de voir, nous allons les rapporter. Elles sont tirées du second livre contre les lettres de Pétilien, ch. 104 : « Vous » voulez reconnaître, dans ce chrême, le sacrement de l'onction ; ce qui est » en effet un sacrement dans l'ordre des signes visibles, aussi bien que le » baptême lui-même; mais il peut être même dans les hommes les plus » pervers. Distinguez donc le saint sacrement visible, qui peut être, dans les » bons et les méchants, grâce pour ceux-ci et damnation pour les autres, » de l'onction invisible de la charité qui n'appartient qu'aux bons. »

ne peut pas s'effacer, et par là même ne doit pas être réitéré. Gratien parle, dans l'endroit d'où est tiré le passage qu'on nous objecte, de l'imposition des mains réconciliatrice, et par conséquent purement cérémonielle.

A la sixième, je distingue : Si l'effet des deux sacrements était le même, *je l'accorde;* s'il en est tout autrement, *je le nie.* Or, l'effet du baptême est un esprit de rénovation, de régénération et d'adoption, et l'effet de la confirmation est une grâce de force et de plénitude qui nous fait arriver spirituellement à l'âge viril, et nous donne la force de confesser généreusement notre foi en face de ses adversaires. Le baptême nous fait membres de la cité chrétienne, et la confirmation membres de la milice chrétienne. Malgré que le Saint-Esprit reçu dans le baptême fût un esprit de perfection et de vertu, on l'accompagnait cependant autrefois du sacrement de l'eucharistie, ce qui n'empêche pas néanmoins nos adversaires de ranger ce dernier au nombre des sacrements ; pourquoi donc refuseront-ils au saint-chrême la dignité de sacrement, parce qu'on le donnait à ceux qui recevaient la seconde naissance et qui étaient régénérés dans les eaux du baptême? On donnait le baptême pour régénérer l'homme; la confirmation, pour lui imprimer un courage viril ; l'eucharistie, enfin, pour qu'il y puisât un aliment à ses forces, sans qu'on crût faire injure à aucun sacrement, ou que le baptême donnât la grâce à demi (1).

A la septième, je distingue : Soyez remplis du Saint-Esprit, c'est-à-dire de la sainte joie de l'esprit et de sa douce gaîté, qui est le fruit de la sobriété, et que l'Apôtre met en opposition avec l'ivresse du vin et de l'intempérance, *je l'accorde;* du Saint-Esprit, à proprement parler, tel qu'on le reçoit dans le sacrement, *je le nie.* Car c'est là le sens qu'expriment les paroles de l'Apôtre et la suite de la phrase, comme nous l'avons exposé (2).

(1) Saint Cyrille de Jérusalem expose longuement et distingue très-bien ces divers effets du baptême et de la confirmation, dans sa 21e catéchèse, mystagogie 3, n. 3, 4, 7 ; voy. Touttée, dissert. 97, sur la doctrine de saint Cyrille, chap. 8, n. 57 et suiv.

(2) Corneille à Lapierre et Bernard. de Pecquigny, dans son Histoire, liv. I, ainsi que Rosenmuller, qui traduit ce passage : « ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι » κ. τ. λ » de cette manière : « Mais soyez remplis du sens de la piété, » inspirée par le Saint-Esprit, excitez-vous à la joie (non par le vin, en » buvant avec intempérance), mais en chantant des hymnes à Dieu et au Christ.

Pour la huitième, je distingue : Nous avons le pain eucharistique, qui raffermit le cœur de l'homme en le nourrissant, *je l'accorde;* en le fortifiant à la manière de la confirmation, *je le nie.* Ce que nous avons dit à la sixième difficulté peut servir de réponse.

Quant à la neuvième, je distingue : Parce que ces athlètes avaient reçu la confirmation en même temps que le baptême, selon la discipline d'alors; *je l'accorde;* différemment, *je le nie.* Car, ayant reçu l'onction du saint chrême depuis longtemps, ils n'avaient besoin de rien autre chose que d'être fortifiés du pain eucharistique.

II. *Obj.* Le sens traditionnel n'est pas plus favorable à la confirmation. Car les plus anciens Pères de l'Eglise 1. ou gardent un profond silence sur ce sacrement, tels que saint Clément, pontife de Rome, saint Ignace, Athénagore et saint Justin, martyr, 2. lequel, cependant, ainsi que Basnage le faisait observer (liv. I, n. 38), confesse, dans son apologie, qu'il dit aux césars tout ce qui se faisait au baptême, *de peur qu'il n'eût l'air d'agir malicieusement et avec dissimulation* (1); cependant il tenait, sur le baptême et l'eucharistie, le même langage que les autres Pères ses prédécesseurs, et il garde le silence le plus absolu sur la confirmation; ou 3. de la confirmation comme partie intégrante ou cérémonielle du baptême, ainsi que le disent les Pères antérieurs. Entre autres, Tertullien, qui, dans le Traité du baptême, chap. 8, dit que cette onction est une *tradition de l'ancienne discipline,* c'est-à-dire de l'Ancien-Testament, parce que les prêtres étaient oints d'huile; c'est pour cela qu'il rattache cette onction au baptême, comme on le voit par la suscription de son traité, qui a pour titre *du Baptême,* et qu'il termine par ces mots, chap. 10 : « Nous avons dit tout ce qui constitue la religion » du baptême dans la mesure de notre faiblesse. » Il rapporte aussi que l'on faisait prendre du lait et du miel à ceux qui recevaient cette onction, ce qui ne se pratique pas dans la confirmation; car il dit, dans son livre contre Marcion, liv. I, chap. 14, du Christ, auteur de la nouvelle loi : « Jusqu'à » présent il n'a réprouvé ni l'eau du Créateur, puisqu'il s'en » sert pour purifier ceux qui sont à lui, ni l'huile, avec » laquelle il les consacre, ni le mélange de lait et de miel,

(1) Apolog. 1, n. 61.

» avec lequel il les nourrit. » 4. Le saint pape Corneille, qui affirme que l'évêque devait recevoir la confirmation, *selon la discipline ecclésiastique,* s'accorde avec Tertullien. 5. C'est pour cette raison que les anciens Pères appellent la confirmation, ou l'imposition des mains, *la perfection du baptême,* comme le concile d'Elvire (can. 38), ou *le supplément,* comme saint Cyprien (épître 73); 6. aussi cet évêque ajoute, dans sa 72 épître : « Alors ils (les hommes) peuvent être complète- » ment justifiés et devenir enfants de Dieu, s'ils reçoivent une » nouvelle naissance dans ces deux sacrements. » Il pensait donc que ce n'était qu'un seul et même sacrement, autrement son assertion serait fausse. 7. Il y a des Pères qui attribuent l'origine de la confirmation aux hérétiques valentiniens; par exemple, saint Irénée, qui leur reproche, dans son liv. I du Traité contre les hérésies, d'employer le baume pour oindre leurs néophytes. Ce fut donc par ménagement pour ceux qui, abjurant la secte de Valentinien, rentraient dans le sein de l'Eglise, ainsi que Basnage le conjecture, que l'usage du chrême fut introduit dans l'Eglise (loc. cit., n. 39). Donc :

Rép. Je nie l'antéc. A la première preuve, *je distingue :* Quelques Pères ont gardé le silence sur ce sacrement parce que d'autres en faisaient mention, *je l'accorde;* différemment, *je le nie.* Les Pères cités par Basnage ne nous ont laissé que peu de renseignements; leurs ouvrages n'avaient point trait à la confirmation. Les autres, et presque leurs contemporains, parlent longuement de ce sacrement comme d'un dogme généralement adopté et d'une pratique admise partout; le silence de quelques-uns ne nuit donc nullement à la cause catholique. Et Tertullien, qui a parlé si éloquemment de la confirmation, florissait cinquante ans à peine après la mort de l'apôtre saint Jean. Quelques Pères ne font aucune mention du baptême et de l'eucharistie; se permettra-t-on pourtant de rien conclure de là contre la réalité de ces sacrements (1)?

A la seconde, je distingue : Le saint martyr dit qu'il a tout manifesté aux césars, c'est-à-dire tout ce qu'il fallait pour confondre la calomnie, *je le veux;* mais tous les mystères de la religion chrétienne, *assurément non.* Or, ces calomnies, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, s'attachaient particulière-

(1) Voir le cardinal Orsi, Dissert. sur le saint-chrême confirmatoire, Milan, 1733, chap. 1, § 8.

ment aux cérémonies du baptême et de l'eucharistie; ce qui fit que saint Justin en fit une exposition complète dans ses œuvres pour servir de justification aux chrétiens près des césars, sans néanmoins faire un exposé minutieux et détaillé de chacun d'eux, car la discipline de cette époque le défendait expressément. Il importait trop peu aux empereurs païens, en effet, de savoir si les chrétiens étaient encore oints du saint chrême après le baptême, ou s'ils recevaient l'imposition des mains, pour qu'on puisse croire, comme le suppose froidement Basnage, que, si saint Justin eût gardé le silence, il ne s'exposât à le payer de sa tête, ou qu'à cause de cela les empereurs n'exerçassent les plus cruelles persécutions contre les chrétiens (1).

Pour la troisième, je le nie. Tertullien ne dit point cela, puisqu'il soutient, dans le texte qu'on nous oppose, que l'onction du chrême tire sa source de l'ancienne discipline, en tant qu'elle était figurée dans l'Ancien-Testament, mais non en tant qu'identique quant au fond et quant à l'effet (2).

On ne peut également rien conclure contre la nécessité du sacrement qui fait l'objet de la discussion, soit de l'autre texte tiré de la suscription du livre, soit de sa conclusion, puisqu'il est notoire que les anciens Pères ont regardé de tout temps la confirmation comme l'appendice et le complément du baptême, sans pour cela les confondre jamais en un seul et même

(1) Il est bon de rapporter les expressions exagérées dont Basnage se sert pour grossir démesurément le péril qu'aurait encouru saint Justin et les autres chrétiens, s'il avait passé sous silence les cérémonies de la confirmation: « Il devait toujours se rappeler les rites de la confirmation, dit-il; d'abord, » pour remplir sa promesse, et dans la crainte que quelque déserteur de la » foi ne l'eût accusé du crime d'avoir caché une si belle cérémonie du culte » catholique, lui, homme sage et instruit. Par là il se serait créé, à lui et » aux autres chrétiens, dont il devait être la sauvegarde, un péril inévitable. » C'est ainsi qu'on se joue audacieusement de ses lecteurs!

(2) Comme, d'après les saints Pères, cette onction signifiait la dignité royale et sacerdotale, que ceux qui avaient reçu le baptème obtenaient par la confirmation, selon l'axiôme de saint Pierre : « Vous êtes un sacerdoce royal, » une nation d'élite ; » et comme, de plus, elle était employée pour le sacre des rois et des prêtres, Tertullien a raison de dire que cet usage de consacrer les chrétiens, rois et pontifes spirituels, tenait son origine de l'ancienne discipline. C'est dans ce sens que l'auteur des Questions aux orthodoxes a également écrit, dans la 137e : « Nous sommes oints de l'huile an- » cienne, pour que nous appartenions à Jésus-Christ. » Saint Grégoire de Nazianze a la même pensée, quand il dit que le baptême est appelé *une onction, comme sainte et royale.* Saint Cyrille de Jérusalem, catéchèses, myst. 3, et en plusieurs autres endroits, parle en ce sens. Voir les Constitutions apostoliques, liv. III, chap. 15, édit. de Cotelier.

sacrement, composé du baptême et de la confirmation. Ce qui fait qu'ils ne les séparaient point, c'est qu'ils étaient administrés en même temps, ainsi que l'eucharistie; mais ils ne les ont jamais confondus ensemble. En effet, ils assignent à chacun d'eux une matière différente, des ministres différents et des effets différents. Outre que ce même Tertullien les différencie, dans le passage que nous avons cité, d'une manière très-distincte, comme nous l'avons prouvé par les paroles données en preuve de notre thèse, il distingue, par ces paroles, l'effet de la confirmation de celui de l'eucharistie : « La chair est » lavée pour que l'âme soit purifiée (voici l'effet du baptême); » la chair est marquée du sceau afin que l'âme soit fortifiée; » la chair est couverte par l'imposition des mains pour que » l'âme soit éclairée des lumières du Saint-Esprit (voilà l'effet » de la confirmation); la chair est nourrie du corps et du » sang de Jésus-Christ, afin que l'âme soit alimentée de la » substance de Dieu (encore l'effet de l'eucharistie) (1). »

Enfin, dans le troisième texte, Tertullien prouve que l'Ancien-Testament vous donne l'eau, l'huile, le lait et le miel comme des substances créées par un Dieu bon, puisqu'elles sont employées dans l'administration des sacrements de la nouvelle loi, dont les marcionites avouaient que le Dieu bon était l'auteur; mais il ne les regarde pas comme des parties essentielles du sacrement, et il n'avait point pour but de les séparer entre elles avec tant de soin. Du reste, après les paroles que nous avons rapportées, il ajoute immédiatement : « Ni le pain, par lequel il figure son corps, » sans attaquer cependant la vérité du sacrement de l'eucharistie.

Pour la quatrième, je la nie également, dans le sens de notre adversaire; quant à la preuve, *je distingue :* D'après la *discipline ecclésiastique* à l'égard des cérémonies omises dans le baptême des malades, *je l'accorde;* à l'égard de la confir-

(1) Chap. 8, à quoi il faut ajouter ce qu'il dit au Traité du baptême, ch. 7 : « C'est ainsi que l'onction se répand sur notre chair et profite à notre âme. » Il en est de même de l'acte charnel du baptême, c'est-à-dire de l'immer- » sion dans l'eau, dont l'effet spirituel est de nous délivrer de nos péchés. » Et encore dans le Traité des prescriptions, chapitre 36 : « L'eau, dit-il, nous » imprime un caractère, le Saint-Esprit nous couvre, l'eucharistie nous » nourrit. » Et au chap. 40 : « Le diable cherche à imiter, dans le culte ido- » lâtrique, les mystères de nos sacrements. Il imprime son caractère sur » quelques-uns, comme ses fidèles adhérents... Mithra marque ses soldats » au front : il simule même nos mystères eucharistiques, par l'oblation du » pain. »

mation, *je sous-distingue :* Quant à la réception de ce sacrement, *oui;* quant à son institution et son origine, *non.* Il ne faut point confondre ceci, puisque le pape Corneille établit ici une différence essentielle (1).

A la cinquième, je dis que je distingue : Les anciens appellent la confirmation la perfection du baptême, etc., à raison de ses effets, *je l'accorde;* à raison du sacrement, *je le nie.*

Je distingue encore à la sixième : Pour qu'on soit parfaitement sanctifié, ou pour être parfait chrétien, c'est-à-dire grand et fort, *oui;* mais simplement chrétien, *non.* Quand on dit : *De l'un et l'autre sacrement,* assurément on en distingue deux; or, d'après le texte qu'on nous oppose, il est impossible de trouver aucune autre signification dans l'assertion de saint Cyprien (2).

Je nie à la septième objection. Pour la preuve tirée de saint Irénée, *je distingue :* Saint Irénée reproche aux valentiniens l'abus qu'ils font de ce sacrement, parce qu'ils y ont introduit des nouveautés profanes et des pratiques superstitieuses, *je l'accorde;* l'usage même du baume, ou *je nie* ou *je sous-distingue :* Du baume non encore adopté dans l'Eglise, *oui;* autrement, *non.* Car il ne faut pas confondre l'administration de la confirmation par l'imposition des mains et l'onction de l'huile, avec mélange du baume ou de toute autre liqueur.

(1) Voici le texte dans son intégrité : « Lorsqu'il fut sorti de maladie, il » (Novatien) ne reçut pas le reste, que la discipline ecclésiastique prescrit de » recevoir. » Ensuite il continue immédiatement après : « Et il ne fut pas » confirmé par l'évêque. » Le saint pontife distingue donc la solennité du baptême, que Novatien, après le rétablissement de sa santé, négligea de recevoir, malgré la prescription des lois de l'Eglise, l'onction sacramentelle du saint-chrême ; voir Valésius, h. l.

(2) L'ancien auteur d'un Traité du baptême discute cette question *ex professo.* Car après avoir dit : « Le Saint-Esprit est communiqué à chacun, par » l'imposition des mains de l'évêque, de même que les apôtres firent aux » Samaritains, après le baptême de Philippe, en leur imposant les mains, et » leur communiquèrent par là le Saint-Esprit, » il ajoute : « On ne peut nier » que cette pratique ne soit en usage, même aujourd'hui, et qu'il arrive souvent » que la plupart viennent à mourir, après leur baptême, avant d'avoir reçu » l'imposition des mains de l'évêque, et sont regardés cependant comme de » parfaits chrétiens. » Ce qu'il confirme par l'exemple de l'eunuque, baptisé par l'apôtre saint Philippe, qui fut un parfait chrétien sans avoir reçu l'imposition des mains de l'évêque. Mais plutôt, consultez l'auteur lui-même. En attendant, il reste démontré que les anciens Pères n'ont point appelé dans ce sens, la confirmation, *le complément du baptême,* comme si le baptême était incomplet sans ce sacrement, mais en tant qu'il ajoutait à la grâce conférée dans le baptême, une autre grâce de courage et de force, comme le fait observer saint Cyrille, dans la catéchèse que nous avons citée.

Nous ne parlons ici que du premier cas; nous verrons plus tard ce que l'on peut croire le plus raisonnablement du second. Basnage les confond ensemble, fort du passage de saint Irénée, pour trouver une origine à l'usage du chrême, dans l'Eglise, chez les valentiniens (1).

L'assertion de Basnage, que l'Eglise a adopté cette cérémonie par condescendance pour les valentiniens, est fausse. Car l'Eglise s'est constamment tenue éloignée, le plus possible, des usages et des principes des hérétiques, afin d'en inspirer de l'horreur à ses fidèles. Elle n'a fait usage du baume que depuis le VI[e] siècle, comme nous le démontrerons en temps et lieu, afin de faire mieux sentir la puissance et les fruits de ce sacrement. Or, il est constant qu'à cette époque il n'y avait ni gnostiques ni valentiniens; par conséquent, ils ne pouvaient avoir acquis une telle puissance, par leur nombre et leur crédit, que l'Eglise dût garder des ménagements avec eux.

Instance. Saint Jérôme, dans son Dialogue contre Lucifer, ayant touché la question du motif pour lequel le Saint-Esprit était communiqué par les mains des évêques, convient que c'est par la même autorité dont ils firent usage après l'ascension de Jésus-Christ; cependant, il ajoute qu'il n'était point nécessaire qu'on imposât les mains aux baptisés pour leur communiquer le Saint-Esprit, et que cela avait eu lieu, en plusieurs

(1) Cependant il faut faire remarquer que saint Irénée, liv. I, ch. 21, n. 3, édit. de Mass., n'improuve pas cette cérémonie chez les gnostiques, mais qu'il ne fait que la constater. « Alors ils oignent de baume celui qui a été » baptisé. Car ils prétendent que ce parfum, dont la suavité surpasse tous » les autres, est une figure ou signe. » Consultez, sur ce passage, les remarques de Fevardentius (dans le 18e chap., d'après une vieille édition), où il défend le culte catholique contre les calvinistes qui ont abusé de ce passage; et il applique ici ce que saint Augustin écrivit, dans une semblable occasion, dans son livre contre Fauste, liv. XX, chap. 21 : « Il ne faut pas » condamner le vœu de virginité des religieuses, parce que les vestales étaient » vierges; ni blâmer les sacrifices des patriarches, parce que les païens » offraient aussi des sacrifices; en effet, si certains usages nous sont com» muns avec les païens (ajoutez : et avec les hérétiques), tels que le boire et » le manger, les maisons et les vêtements, ainsi que l'usage des bains ou » purification, la fin qu'on se propose fait toute la différence dans l'usage » qu'on en fait; par exemple, celui qui en rapporte l'usage à une tout autre » fin, est loin de celui qui les rapporte toutes à Dieu, duquel il ne défigure » pas la véritable notion. » Il est vrai que Fevardentius pense que les gnostiques ont emprunté cette cérémonie des catholiques; mais les autorités sur lesquelles il étaie son opinion, ou sont apocryphes ou parlent de l'onction en général, sans faire mention de celle du baume ou de l'huile. Mais consultez le cardinal Orsi, dans la dissertation que nous avons citée, du Chrême confirmatoire, qui donne une réfutation complète de Basnage, chap. 1, § 8.

endroits, plutôt par respect pour le sacerdoce que par aucune prescription de la loi. Donc la confirmation n'est établie par aucune loi divine, et elle n'est qu'une simple cérémonie disciplinaire.

Rép. Je dist. l'antéc. Saint Jérôme dit que l'imposition des mains sur les baptisés n'a été prescrite par aucune loi, etc., dans le sens des adhérents de Lucifier, que le saint docteur réfute, *je l'accorde;* mais en soi, *je le nie.* C'est-à-dire que saint Jérôme nie que l'on ne pouvait remettre les péchés sans la collation du Saint-Esprit, comme le prétendaient les lucifériens, d'après l'opinion de quelques auteurs; il nie par conséquent que l'imposition des mains fût indispensable pour communiquer le Saint-Esprit, par la grâce duquel ceux qui avaient été validement baptisés par les hérétiques pussent recevoir la rémission de leurs péchés; mais non en tant que communiquant les dons de force et de courage (1). Mais comme ils savaient que les prêtres avaient coutume, en Orient, de donner le sacrement de confirmation, et les évêques seuls, en Occident, il dit que cela avait été accordé plutôt par égard pour le sacerdoce que par une prescription expresse de la loi divine, que les évêques imposassent les mains pour donner le Saint-Esprit, en tant qu'il communique les dons de force et de courage. Saint Jérôme ne parle donc point ici de la nature et de la dignité du sacrement, mais seulement de son usage, de ses effets et de son ministre, pour démontrer l'efficacité du baptême administré selon les lois de l'Eglise, même dans l'état de schisme et d'hérésie (2).

III. *Obj.* La matière, la forme, le ministre et la fin du sacrement de la confirmation des Latins prouvent qu'il est d'institution ecclésiastique. 1. La matière, en effet, des sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ est très-simple; ainsi, le vin et le pain pour l'eucharistie, l'eau pour le baptême; tandis que, pour la confirmation, il faut l'impo-

(1) Remarquons ici que c'était une manière de parler acceptée chez les anciens, de dire que nous recevions le pardon de nos péchés, par le baptême et par la confirmation, le Saint-Esprit, ou l'esprit de sanctification, la grâce d'adoption, etc. Voyez Touttée, dissert. 3, chap. 6. Quelques-uns ont abusé de cette manière de parler, et particulièrement les lucifériens, que réfute saint Jérôme, lesquels soutenaient que ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques n'avaient pas reçu le Saint-Esprit, d'autant plus que les ariens ne donnaient pas le sacrement de confirmation.

(2) Voir Vallars., remarques sur le n. 9, à ces paroles : *Nemne.*

sition des mains, l'huile, le baume, etc. Et la forme est conçue en des termes qui répugnent à la majesté des Ecritures évangéliques, ainsi : *Je te marque du signe de la croix, je te confirme avec le chrême du salut,* sont une vraie puérilité. D'après les catholiques, les ministres des autres sacrements, excepté de l'ordination, sont les prêtres; mais de celui-ci, ce sont les seuls évêques, qui sont tellement rares, qu'il y a des provinces entières qui n'en ont pas. De là, une foule de chrétiens sont exposés à ne jamais recevoir ce sacrement, ce qui répugne à la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ. En un mot, la fin qu'on assigne à l'institution de ce sacrement devrait être de communiquer l'esprit de courage et de force; or, saint Paul attribue cet effet au baptême ou à la discipline évangélique, quand il dit, dans sa II épître à Timothée, ch. 1, n. 7 : « Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de timidité, » mais un esprit de courage, d'amour et de sagesse. Ne » rougissez donc point de Notre-Seigneur, que vous devez » confesser. » Il faut donc conclure que la confirmation est tout simplement une cérémonie ecclésiastique qui règle l'imposition des mains, laquelle a cessé avec les apôtres, environ au IIIe siècle, et que l'on a voulu remplacer par le signe de la croix fait avec le chrême, dont on ne trouve aucun vestige dans les Actes des apôtres. 3. C'est ce qui est cause de la discordance des catholiques sur son institution, sa matière, sa forme, son ministre, son sujet, son rite, sa nécessité, le genre de preuves sur lesquelles on l'appuie, ses effets et les cérémonies de ce sacrement de nouvelle création. Donc :

Rép. Je nie l'antéc., qui pèche par tant de faussetés. Les savants, en effet, n'ignorent pas 1. qu'il n'est nullement constaté que le baume soit de l'essence de ce sacrement, ce que, de même que nous l'avons insinué, un grand nombre regardent comme peu probable. 6. Il n'est point certain non plus que ces paroles : *Je te marque,* etc., constituent la forme essentielle de ce sacrement, comme nous le verrons plus bas. Ajoutons encore que cette forme est tirée de la II épît. de saint Paul aux Corinthiens, chap. 1, v. 21 : « Celui qui nous con» firme et nous affermit avec Jésus-Christ, et qui nous a oints » de son onction, c'est Dieu lui-même. Et c'est lui aussi qui » nous a marqués de son sceau, et qui, pour arrhes, nous a » donné le Saint-Esprit dans nos cœurs; » tout cela n'a point l'air d'être d'une grande puérilité. 3. Il est aussi fort douteux

que l'origine des pouvoirs qui compètent aux évêques, de droit commun, soit de droit divin ou ecclésiastique, comme nous le verrons également; ce qu'il y a de certain, c'est que le souverain pontife peut le communiquer aux prêtres. Dieu, ensuite, si besoin il y a, peut suppléer, au défaut de moyens extérieurs, par des voies extraordinaires, surtout quand il s'agit d'un sacrement qui n'est pas de nécessité absolue (voir saint Thomas, III part., quest. 72, a. 1). 4. Il est faux que l'Apôtre parle du baptême ou de discipline évangélique dans l'endroit que l'on rapporte, puisqu'il n'y est question que de la grâce que Timothée avait reçue dans l'ordination, comme le prouve la suite du chapitre. Or, comme les raisons alléguées par nos adversaires, pour combattre la vérité de ce sacrement, sont ou fausses ou douteuses, les conclusions qu'ils en tirent sont nulles et de nul effet.

Pour la seconde, je nie. Car ce sont de simples conjectures basées sur des preuves négatives, que renversent toutes les preuves positives que nous avons données; et, ce qui est péremptoire, c'est la tradition constante et perpétuelle de toute l'Eglise, qui suffit à elle seule pour ruiner tous les systèmes des protestants. Pour ce qui concerne le chrême, il y en a qui pensent qu'il est renfermé dans la formule générale de l'imposition des mains, exprimée dans les Actes des apôtres. Mais nous parlerons de cela plus bas.

A la troisième, je distingue : En sauvegardant la vérité du sacrement, *oui;* autrement, *non.* Que les protestants l'admettent d'abord, ensuite nous les laisserons discuter tant qu'il leur plaira sur les matières que l'Eglise n'a pas encore définies, comme ils ont l'habitude de se perdre en discussions interminables sur le baptême et l'eucharistie, sans cependant les révoquer en doute.

IV. *Obj.* Il est faux ou au moins douteux que les Orientaux admettent le sacrement de confirmation, car plusieurs missionnaires du Levant prétendent le contraire. Donc :

Rép. Je nie l'antéc., et pour la preuve, je distingue : Par ignorance ou par erreur, *je l'accorde;* mais avec connaissance de cause et à bon droit, *je le nie.* Dans le deuxième volume des liturgies orientales, Renaudot, en parlant de la foi des églises d'Orient sur le sacrement de confirmation, démontre, par les monuments les plus authentiques, qu'il a été toujours adopté par toutes les églises, sans exception, et qu'il

y est encore administré. Ensuite, il assigne deux causes à l'erreur des missionnaires : 1. qu'ils voyaient qu'à l'encontre de l'usage suivi chez les Latins, ce sacrement était administré immédiatement après le baptême, et secondement par les prêtres, en plusieurs localités. C'est ce qui leur a fait supposer que les Orientaux n'admettaient pas ce sacrement (1). Cela est affirmé par Assemani, dans son *Code liturgique* de l'Eglise universelle (2) ; en sorte qu'il n'y a pas l'ombre d'un doute, pour les savants, sur la foi des Orientaux touchant ce sacrement.

CHAPITRE II.

DU MINISTRE DU SACREMENT DE LA CONFIRMATION.

Nous plaçons la question du ministre de la confirmation immédiatement après celle de la vérité de ce sacrement, afin de nous donner un moyen facile d'établir un autre dogme défini par le concile de Trente. Tous les catholiques savent, d'après le concile de Trente, que l'évêque seul est le ministre ordinaire de la confirmation; nous allons établir cette thèse contre Photius, les vaudois, les wicléfites, les hussites et leurs autres adhérents.

Mais il n'y a pas une telle unanimité entre les théologiens et les savants, sur le ministre extraordinaire de ce sacrement, qu'il ne se soit élevé entre eux quelques discussions.

Morin prétend que l'administration de ce sacrement avait été accordée autrefois aux prêtres, non-seulement en Orient, mais encore en Occident, et d'abord dans les églises de France, et ensuite d'Espagne, comme on peut s'en convaincre par ce qui est dit à la fin du can. 20 du I concile de Tolède. Un passage célèbre de saint Grégoire, martyr, prouve que cet usage avait également cours en Sardaigne (3). Parlant ensuite

(1) Voy. les remarques sur la Liturgie de Philoxène, n. 3, et l'ouvrage si souvent cité, de la Perpétuité de la foi, liv. I, ch. 8 et suiv.

(2) Voir Louis-Joseph Assemani, Code liturgique de l'Eglise universelle, imprimé à Rome en 1750, liv. III, *de la Confirmation;* voir aussi la préf., § 2. Cet auteur est celui qu'on appelle vulgairement Assemani le Jeune.

(3) Voici les paroles de saint Grégoire, martyr, dans la lettre 9e, liv. III, à Janvier, évêque de Cagliari. « Nous avons été informé que quelques per-

des usages des Grecs et des Orientaux, il établit que les évêques, les archiprêtres et même les simples prêtres remplissaient cet office presque indistinctement; seulement, les premiers l'exerçaient de plein droit, et les seconds par une permission extraordinaire des évêques. Enfin il prouve, par les témoignages des Pères et par les œuvres et les monuments des écrivains postérieurs, que cette pratique était usitée en Egypte, et particulièrement dans l'église d'Alexandrie, et cela d'une manière si sûre et si lumineuse, qu'il est impossible d'en douter (1). A Morin viennent se joindre Christian Loup (2), Luc Holstein (3), Goar (4), Renaudot (5) et tous les théologiens les plus renommés de notre temps, qui ont été assez heureux pour pouvoir profiter de leurs travaux.

On oppose quatre faits à cette doctrine, qui ont été objectés, après les anciens, par Estius, Pierre Aurélien, abbé de Saint-Cyran, Sambovius et Lherminier. D'abord celui de Nicolas I, qui prescrivit de confirmer de nouveau les chrétiens de la Bulgarie qui l'avaient été, sous Photius, par des prêtres grecs; trois décrets des souverains pontifes, savoir : la constitution d'Innocent III, qui semble déclarer nulle la confirmation donnée à Constantinople par des prêtres; celle d'Innocent IV

» sonnes étaient scandalisées de la défense que nous avons faite aux prêtres » de donner la confirmation à ceux qu'on vient de baptiser; nous n'avons » fait en cela que suivre une vieille pratique de notre Eglise. Mais cependant » si cela doit être un sujet de peine à quelques fidèles, nous permettons aux » prêtres de confirmer ceux qui viennent d'être baptisés, dans les endroits où » il n'y a pas d'évêque. » Quelques-uns lisent, *ceux qui doivent être baptisés,* et appliquent les paroles de saint Grégoire à l'onction prescrite dans la cérémonie même du baptême. Mais Morin les combat à outrance, et soutient fort et ferme qu'il faut lire *ceux qui sont baptisés.* Mais les éditeurs de Saint-Maur, œuvres de saint Grégoire martyr, rétablissent le vrai sens du passage sur l'autorité des manuscrits, qui portent : *Ceux qui vont être baptisés,* et prouvent en même temps que le saint pontife voulait parler du chrême confirmatoire, ou du sacrement de confirmation. Voir la note de l'épître 27, liv. IV, indict. 12.

(1) Œuvres posthumes de Morin, 1 vol. in-4°, Paris, 1703, Essai sur le sacrement de confirmation, depuis le chap. 12 jusqu'au 18.

(2) Dans la Dissert. sur le huitième concile général, object. 4, œuv., etc., imprim. à Venise, 1724, t. III.

(3) Double dissert. sur le sacrement de confirmation, Rome, 1666. Voir de nouveau à la fin des œuvres posthumes de Morin. Voyez dissert. prem. du Ministre de la confirmat., ch. 4.

(4) Dans l'euchologe que nous avons cité, voir la note sur l'office du baptême, page 367.

(5) Perpétuité de la foi, liv. II, ch. 13. A ces autorités, on doit ajouter encore celle d'Arcudius, de la Concordance de l'église d'Orient et de celle d'Occident, dans l'administration des sept sacrements.

à l'évêque de Tusculum, légat apostolique du royaume de Chypre, qui interdit aux prêtres le pouvoir de donner la confirmation, à l'avenir, sans néanmoins se prononcer sur la validité de ce sacrement déjà administré par eux; enfin le décret de Clément VIII sur les rites des Grecs, qui défend non-seulement d'administrer la confirmation, mais qui ordonne d'effacer de leur euchologe du baptême le passage où est ajouté l'ordre des cérémonies de la confirmation, que l'on administrait immédiatement après le baptême ; il enjoint de plus, aux évêques latins, de réitérer ce sacrement sous condition, à ceux qui avaient été baptisés et confirmés par des prêtres grecs, surtout à ceux qui devaient entrer dans les ordres sacrés.

Mais à toutes ces objections la réponse est facile. Nicolas I ordonna d'administrer le sacrement de confirmation aux Bulgares, par la raison, comme nous l'avons dit ailleurs, que la Bulgarie était sous la juridiction de patriarche d'Occident, et que, par conséquent, ce n'était point Photius, mais le souverain pontife de Rome, qui devait déléguer les prêtres pour administrer ce sacrement, avec d'autant plus de raison que ces prêtres, entachés des erreurs de Photius, se croyaient munis du pouvoir ordinaire pour l'administrer (1). Innocent III porta un décret contre les prêtres latins qui habitaient Constantinople, lesquels, à l'imitation des prêtres grecs, s'étaient arrogé le droit de confirmer sans la délégation pontificale; ce qui n'était point permis en Occident. Les Français étaient alors maîtres de Constantinople, dont le patriarche était celui de Venise. Aussi le décret d'Innocent IV n'atteignait que l'île de Chypre, qui était également au pouvoir des Latins à cause de ses dépendances. Et le peuple voyant que les Grecs exerçaient une juridiction plus élevée et faisaient un plus grand nombre de fonctions ecclésiastiques, conçut du

(1) Luc Holstein, diss. cit., chap. 2, émet une autre opinion sur ce fait, car il y dit : « Je n'accuserai point de faute celui qui prend en considération » l'occasion et les dangers de schisme. Il est une chose entre autres, qu'il » faut remarquer soigneusement : c'est l'improbation de la confirmation sacer» dotale et de son renouvellement chez les Bulgares. » Mais je crois que ce savant s'est laissé entraîner hors des limites du vrai, par la chaleur de la discussion.

Voyez aussi Morin, diss. cit., chap. 20, et Christ. Loup, dissert. et passage cités déjà. Nous nous sommes arrêté à la réponse de Benoît XIV, liv. VII, du Synode, chap. 9, § 3; Arcudius défend aussi avec ardeur le pape Nicolas contre Photius, dans l'ouvrage cité, liv. II, chap. 11 et 12.

mépris pour ces derniers. De là des discussions et des haines que le souverain pontife s'efforça d'apaiser, en interdisant aux prêtres grecs de confirmer dans l'île. Enfin, le décret de Clément VIII n'atteint que les Italo-Grecs soumis aux lettres épiscopales, comme il fut également prescrit plus tard, par Benoît XIV, qu'aucun prêtre grec ne se permît d'administrer le sacrement de confirmation dans un diocèse latin (1).

D'où il faut conclure I. que ces faux érudits, qui, de ce que les prêtres, chez les Grecs et les Orientaux, donnaient le sacrement de confirmation, ont tiré cette conclusion, aussi bien que les missionnaires dont nous avons parlé, que ce sacrement n'était point en usage dans les églises d'Orient, ont commis une grave erreur. En effet, Benoît XIV réfute vigoureusement cette prétention, en disant qu'il faut nécessairement admettre, d'après le concile de Florence, que la confirmation des Grecs, bien qu'administrée par un prêtre, était tenue pour valide par les Pères latins, et il donne cette décision : « Que, dans les autres endroits, où la confirmation » donnée par des prêtres grecs n'est pas formellement im» prouvée par le saint-siége apostolique, doit être tenue pour » valide, à cause, du moins, du privilége tacite qui leur est » accordé par la cour de Rome; le silence et la connivence des » souverains pontifes est une présomption en faveur de ce » privilége, puisque, connaissant la conduite des prêtres » grecs, ils n'avaient élevé aucune réclamation et qu'ils ne les » avaient jamais condamnés (liv. VII, *du Synode diocésain,* » l. c.). » C'est ainsi que s'exprime le souverain pontife. Ce qui nous explique que le concile de Trente, dans le 3e canon, que nous avons cité, en disant anathème à celui qui affirme que le ministre ordinaire de la confirmation n'est pas l'évêque seul, mais quelque prêtre que ce soit, avait en vue ou l'erreur de ceux qui, par cupidité ou par désir d'un bénéfice temporel, soutenaient qu'elle était réservée aux évêques, ou celle de ceux qui prétendaient que les prêtres étaient les ministres ordinaires de ce sacrement; mais qu'il n'avait point voulu attaquer la pratique usitée chez les Grecs et les Orientaux,

(1) Voir sur ce sujet, outre Morin, dans l'ouv. cit., ch. 22, Loup, loc. cit. Selon son habitude, Trombellius traite longuement la question, tom. II, de la Confirmation, diss., art. 10.

Voir Benoît XIV, constit. 57, § 3, dans son Bullaire, tom. I, pag. 167; et constit. 129, §§ 4 et 5, dans le même Bullaire, tom. I, p. 513.

chez qui les prêtres sont censés, par une dispense générale, avoir une délégation pour administrer ce sacrement; ou plutôt qu'ils ont toujours conservé le droit ancien, qui ne leur a jamais été enlevé par le saint-siége, par une disposition duquel les évêques pouvaient déléguer les prêtres pour administrer la confirmation (1).

II. Quelques théologiens, particulièrement en France, se sont écartés de la vérité en soutenant qu'un prêtre ne pouvait point administrer le sacrement de confirmation en vertu d'une délégation du souverain pontife, même avec le chrême consacré par l'évêque. En effet, outre l'autorité de saint Thomas, qui l'enseigne expressément, plusieurs souverains pontifes ayant accordé ce pouvoir aux missionnaires de Syrie, et surtout à ceux qui sont envoyés dans les Indes, au rapport de Benoît XIV (2), on comprend difficilement que des théologiens orthodoxes aient pu s'inscrire en faux contre cette vérité, sans une grande témérité. Car si, d'après la thèse de Morin et d'autres auteurs cités plus haut, il est prouvé que les évêques pouvaient autrefois, en vertu d'un droit ancien, déléguer des prêtres pour donner la confirmation, même dans l'Eglise d'Occident, comment le souverain pontife, en qui réside l'autorité suprême, ne pourrait-il pas le faire (3).

III. Que Luc Holstein, Morin et Sirmond sont tombés dans une erreur énorme en avançant que les évêques donnaient

(1) Outre Morin et Holstein, voyez Christ. Loup, loc. cit., touchant la différence entre le droit ancien et le droit nouveau, à l'égard de la faculté de déléguer les prêtres pour donner le sacrement de confirmation.

(2) Ouvrage cité, liv. VII, chap. 7, §§ 4 et suiv.

(3) Drouin met bien inutilement son esprit à la torture, à ce qu'il nous semble, quand il dit, dans *la Matière des sacrements*, liv. III, quest. 7, § 4 : « Il attaque, par des arguments très-solides et presque irrésistibles, l'opinion » suivie par le plus grand nombre, de la nullité de la confirmation administrée par un prêtre sans la permission de l'Eglise ou du souverain pon- » tife ; » et quand il confesse qu'il ne comprend pas comment un sacrement devient nul par l'omission d'une chose qui n'est pas de nécessité absolue, puisque l'essence des sacrements dépend uniquement de la volonté de Dieu, qui en est l'instituteur. Mais les théologiens échappent à cette objection de plusieurs manières. Sans parler des autres, la plus ordinaire est celle-ci : c'est que les prêtres, par le caractère sacerdotal, obtiennent le pouvoir radical, comme ils disent, et à l'état d'ébauche, à remplir toute espèce d'offices à l'égard du corps mystique de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de celui qui possède cette autorité dans l'Eglise, c'est-à-dire de celui qui donne aux prêtres le pouvoir de remplir cet office, qu'ils n'auraient pas le pouvoir d'exercer, en vertu seulement du caractère sacerdotal. Voyez Bellarmin, Traité de la confirmation, chap. 13, n. 17.

autrefois, même aux diacres, le pouvoir de conférer la confirmation. Toute la puissance de leur assertion repose sur les paroles d'Innocent I, qui écrivait à Decentius : « Votre charité » s'inquiète de savoir si ceux qui, après le baptême, sont » possédés du démon, à cause de quelque vice grossier ou de » quelque péché grave, peuvent ou doivent être confirmés » par un prêtre ou par un diacre; ce qui ne leur est point » permis, à moins d'un ordre de l'évêque. En effet, on » ne doit point leur imposer les mains si l'évêque n'en a pas » donné le pouvoir; car il appartient à l'évêque d'ordonner » qu'elle soit faite par un prêtre ou par d'autres clercs (ch. 6, » n. 19). » En effet, selon l'observation de Moret, éditeur des œuvres de Morin, de même que le démontre, par un grand nombre de preuves, Pierre Coustant, dans sa réponse à la lettre que nous avons citée, ces paroles ne font rien au sacrement de confirmation, qui se donnait alors en même temps que le baptême et l'eucharistie. De plus, elles prouveraient plus qu'il ne faut, puisque, d'après ce passage, l'évêque pourrait donner indistinctement, à tous les clercs, le pouvoir d'administrer la confirmation, ce que personne n'oserait soutenir, surtout quand l'Eglise de Rome a toujours fait difficulté de donner cette permission, même aux prêtres, comme le prouve la lettre de saint Grégoire, martyr, à l'évêque de Cagliari. Il n'y est donc question que de la cérémonie de l'imposition des mains aux énergumènes, réservée aux évêques.

Après ces préliminaires, nous allons expliquer la définition du concile de Trente, *puisqu'il le faut.* J'ai dit *puisqu'il le faut,* le concile de Trente ayant décidé simplement que l'évêque est le ministre ordinaire de ce sacrement, et que le pouvoir qu'il a de confirmer ne lui est point commun avec les prêtres, sans qu'il ait décidé si ce pouvoir appartient aux évêques de droit divin ou de droit ecclésiastique. De graves théologiens, et en assez grand nombre, prétendent qu'il est de droit ecclésiastique. Trombellius (1) incline vers cette opinion, comme plus conforme à la tradition et répondant plus péremptoirement aux objections; il apporte un grand nombre de preuves en faveur de sa manière de voir. Mais il faut d'abord distinguer ce qui est de foi, en cette matière, de ce qui est de pure opinion.

(1) Diss. 10, du Ministre de la confirmation, sect. 1, quest. 2, §§ 6 et suiv.

PROPOSITION.

Les évêques ont le pouvoir, qu'ils ne partagent point avec les prêtres, de donner la confirmation; car le ministre ordinaire des sacrements est l'évêque seul, et non tout autre prêtre.

Cette proposition est de foi, comme il est prouvé par le can. 8 de la XXIII sess. du concile de Trente : « Si quelqu'un » dit que les évêques n'ont pas le pouvoir de confirmer..... » ou que ce pouvoir leur est commun avec les prêtres..... » qu'il soit anathème, » et par le 3e canon de la VIII session, que nous avons cité plus haut. Cette vérité est clairement établie au chap. 8 des Actes des apôtres, où l'on voit que, quand les apôtres eurent vu que la Samarie avait reçu la parole de Dieu, ils y envoyèrent les apôtres Pierre et Jean, qui étaient déjà revêtus de la dignité épiscopale (1), pour imposer les mains et donner le Saint-Esprit à ceux qui avaient été récemment baptisés par Philippe. Toute l'antiquité ecclésiastique nous apprend que saint Pierre et saint Jean avaient donné la confirmation, en qualité d'évêques, lesquels seuls imposaient les mains pour communiquer le Saint-Esprit, ainsi que nous voyons que tel était l'usage, d'après l'enseignement de l'histoire. C'est pourquoi saint Cyprien écrivait, comme nous l'avons vu, « que ceux qui sont baptisés dans l'Eglise sont » présentés aux chefs de l'Eglise pour recevoir le Saint-Esprit » par nos prières et l'imposition de nos mains. » Tous les passages des Pères que nous avons cités dans le chapitre précédent, et qu'il est inutile de répéter, sont d'accord avec le saint évêque. Il résulte donc de tous ces différents témoignages, que les églises d'Orient et d'Occident ont toujours regardé l'évêque comme le ministre ordinaire de la confirmation, c'est-à-dire celui à qui il appartient d'office et de plein droit d'administrer ce sacrement; tandis que les prêtres ne le tiennent que de l'au-

(1) Je ferai remarquer, en passant, que Basnage soutenait que les apôtres, comme tels, et non comme évêques, avaient reçu, par une faveur spéciale de Dieu, le pouvoir d'imposer les mains, et que partant, ils ne pouvaient le communiquer à leurs successeurs. Mais où sont ses preuves? Cet hérésiarque n'en a aucune, tandis que les catholiques prouvent, par le sens et la pratique de toute l'antiquité, que les apôtres, en vertu de leur caractère d'évêques, avaient donné la confirmation. Voy. Mansi, loc. cit., à l'appendice sur la dissert. 10, sect. 2, Noël Alexandre.

torité de l'évêque et par délégation, et que ce pouvoir de déléguer, d'après le droit nouveau, a été réservé aux souverains pontifes seuls, du moins en Occident, selon que nous l'avons remarqué au commencement du chapitre (voir Trombellius, dissert. citée, quest. 1).

Objections.

Obj. 1. On ignore si c'est comme évêques, ou seulement comme prêtres, que les apôtres ont donné la confirmation. 2. Tertullien, qui attribue aux évêques, aux prêtres et aux diacres, et même aux laïques, le pouvoir de baptiser ceux qui sont en danger de mort, suppose assurément qu'ils peuvent donner la confirmation, d'après la discipline de ce temps, puisqu'il n'en fait point mention comme contraire à ces dispositions. 3. Saint Ambroise enseigne, dans son Traité des mystères, que « l'onction (la confirmation) est administrée » par le prêtre (chap. 6). » 4. Saint Jérôme partage cet avis, puisqu'il avance que non-seulement *c'est par honneur pour le sacerdoce plutôt que par une disposition de la loi* que les évêques seuls donnent la confirmation, mais que, de plus, il pose cette question dans sa lettre à Evangelus : « Si vous » exceptez l'ordination, que ne fait point le prêtre, de ce que » fait l'évêque (épît. 145, édit. Vall.)? » 5. « C'est par l'or- » dination que les évêques sont supérieurs aux prêtres, dit » saint Jean Chrysostôme, et c'est de là seulement que vient » leur supériorité (1). » 6. Mais le vénérable Bède dit encore plus clairement, dans son commentaire sur le Ps. 26, « que » l'onction qui se fait par l'imposition des mains des évêques, » et que l'on appelle ordinairement confirmation, est la même » que la seconde (qui se fait au baptême); et que c'est à cause » de leur orgueil qu'on a enlevé ce pouvoir aux prêtres, ainsi » que beaucoup d'autres qui leur appartenaient (2). » 7. Les constitutions apostoliques supposent que cette prérogative est commune aux prêtres et aux évêques, puisqu'elles disent, au livre VII : « Prêtre ou évêque, nous avons dit, à l'article du » baptême, et disons de nouveau..... Vous oindrez d'abord de » l'huile sainte; ensuite, vous baptiserez avec l'eau, puis enfin

(1) Homél. 11, sur la I épître à Timothée, n. 1.

(2) Œuv. édit. Basil., 1563, tom. VIII, col. 558 et suiv.

» vous confirmerez avec l'huile et le baume (1). » 8. Les saints canons reconnaissent ce pouvoir dans les prêtres, car le I concile de Tolède dit au can. 20 : « Il a été décidé que le » diacre ne devait pas confirmer, mais que le prêtre le ferait en » l'absence de l'évêque, et même en sa présence, s'il en rece- » vait l'ordre de sa part (2). » Le premier concile d'Orange permet aux prêtres, à défaut d'évêque, « de bénir et de » confirmer les hérétiques en danger de mort, qui veulent » rentrer dans le sein de l'Eglise catholique (3). » 9. Celui de Reggio décida « que le prêtre aurait le droit de recevoir les » vœux des religieuses, comme de donner la confirmation aux » néophytes dans l'église où il a reçu la prêtrise (ann. 439, » can. 5, ibid., col. 537). » Mais il faut voir surtout le second de Séville, qui dit ces remarquables paroles, dans le septième canon : « Sachent les prêtres, que, bien qu'en beaucoup de cas » l'administration des sacrements leur est commune avec les » évêques, il y en a cependant qui leur sont interdits, tant » par les dispositions de la loi ancienne que par les nouvelles » décisions ecclésiastiques; par exemple, l'ordination des » prêtres et des diacres, ainsi que les vœux des religieuses, » qu'ils ne peuvent recevoir; tels encore que l'établissement, » la bénédiction et la consécration d'un autel; comme il leur » est également interdit de consacrer une église ou un autel; » de donner le Saint-Esprit, par l'imposition des mains, aux » fidèles qui sont baptisés, ou à ceux qui se convertissent de » l'hérésie à la vraie foi, de consacrer le saint-chrême, et de » confirmer les baptisés, en les marquant au front du signe de » la croix, avec le saint-chrême..... Car toutes ces fonctions » sacrées sont interdites aux prêtres et aux chorévêques, parce » qu'ils n'ont pas la plénitude du pontificat, que les saints » canons disent n'appartenir qu'aux seuls évêques; afin que » par là on puisse faire la différence des degrés et du faîte de » la dignité du souverain pontife (4). » Donc, ce n'est que par l'autorité des canons et les nouvelles règles ecclésiastiques qu'il a été interdit aux prêtres de donner le sacrement de con-

(1) Chap. 22.

(2) Ce concile fut tenu l'an 400. Hardouin, Actes des conciles, tom. I, col. 992.

(3) Ann. 441, canon 1; ibid., tom. I, col. 1783.

(4) Ann. 619, ibid., tom. III, col. 559, et dans le cardinal d'Aguirre, Grande collection, etc., tom. II, p. 464.

firmation, comme de remplir nombre d'autres fonctions ecclésiastiques qui leur appartiennent de droit.

I. *Réponse. Je distingue :* Tout cela prouverait seulement que la juridiction ordinaire n'appartient pas aux évêques de droit divin proprement dit, mais seulement *par induction,* comme disent les scholastiques, *je l'accorde;* mais qu'ils ne l'ont pas de droit ecclésiastique, *je le nie.* D'ailleurs cette question, ainsi que nous l'avons fait observer, ne touche pas au dogme, mais est simplement disciplinaire, et est soutenue par les théologiens, tout en sauvegardant la foi, d'après le sentiment de plusieurs.

II. *Réponse à la prem. object. Pour la première, je distingue :* Si nous nous en tenons à la lettre, *transeat;* si nous suivons la tradition, qui explique l'Ecriture, *je le nie* (1).

Pour la seconde, je distingue : Par là même que Tertullien donne aux diacres et aux laïques le pouvoir de baptiser, en cas de nécessité, il établit que la confirmation n'a pas toujours été donnée en même temps que le baptême, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* En effet, il est inouï que jamais la confirmation ait été administrée par les diacres ou les laïques; et puisque Tertullien confond les prêtres avec les diacres, dans la collation du baptême, il prouve, par le fait même, que les prêtres n'administraient pas la confirmation avec le sacrement de baptême. De plus, nous avons déjà vu que Tertullien donnait, à l'évêque seulement, le droit d'administrer le baptême; or, à plus forte raison accorde-t-il seulement à l'évêque celui de donner la confirmation. Enfin, ce que Tertullien ne fait qu'insinuer est clairement exprimé par les autres écrivains de son temps.

Pour la troisième, je distingue : Si l'on entend que saint Ambroise a voulu signifier évêque, au mot *prêtre, je l'accorde;* qu'il n'ait entendu que le prêtre, *je le nie.* C'est ce que démontre la suite du discours. Il l'avait déjà appelé, plus haut, le *souverain prêtre* (2).

Pour la quatrième, je le nie. Pour le premier texte de saint Jérôme, *je distingue : Plutôt pour l'honneur du sacer-*

(1) Voy. Trombellius, de la Confirm., tom. II, diss. 10, sect. 1, q. 1.

(2) Chap. 2, n. 6, où il dit : « Vous y avez vu (dans le sacrement du baptême) » le lévite, vous y avez vu le prêtre, vous y avez vu *le grand-prêtre,* » c'est-à-dire l'évêque, qu'il y montre comme le ministre du baptême, en présence de témoins, c'est-à-dire des diacres et des prêtres de second ordre : or, il le fait voir encore donnant la confirmation, dans le ch. 6. Voyez édit. Maur.

doce, etc., eu égard à l'ordre divin établi par Notre-Seigneur Jésus-Christ, *je l'accorde;* par rapport à l'ordre établi par l'Eglise, *je le nie* (1).

Quant au second, je distingue encore : Que fait, etc.? En vertu du droit ordinaire ou extraordinaire, *je l'accorde;* ordinaire simplement, *je le nie.*

Pour la cinquième, je fais la même distinction. Parce que le texte de saint Chrysostôme ne veut dire que cela, c'est-à-dire que le pouvoir qui est propre à l'évêque peut être communiqué, pour une raison extraordinaire, aux prêtres eux-mêmes, tout en tenant compte de l'ordination.

Pour la sixième, je distingue : A raison de la matière, selon l'avis de quelques-uns, *je l'accorde;* à raison de la puissance et de l'effet, *je le nie* ou *je sous-distingue :* Qui a été retirée aux prêtres, d'après Bède, en vertu du droit ecclésiastique, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* Or, je pense que le véritable sens de ce passage très-obscur est que l'onction, qui est maintenant réservée aux évêques par le droit ordinaire, est en tout semblable à la seconde, que les prêtres donnaient, en quelques endroits, en confirmant les baptisés en vertu d'une dispense; pouvoir dont ils furent privés plus tard à cause de l'orgueil qu'il avait fait naître chez quelques-uns, et fut réservé à l'évêque seul. D'après cela, nous n'avons pas besoin

(1) Le saint docteur fait allusion, dans ce texte, à l'usage adopté en différents lieux, par les prêtres, de donner la confirmation par délégation. Cet ancien usage, pour le dire en passant, de donner les trois sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie, s'y établit si bien, qu'il y est encore en vigueur. Les évêques, ne pouvant suffire à donner le baptême à tous ceux qui se présentaient, à cause de la multitude toujours croissante de ceux qui demandaient le baptême, particulièrement dans les bourgs et les villages, ils déléguèrent aux prêtres le pouvoir de donner la confirmation. D'où est venu celui de ne recevoir qu'une seule onction, qui est celle de la confirmation, et qui est adopté dans toutes les églises d'Orient. Mais comme les évêques d'Occident se sont réservés le pouvoir de donner la confirmation, dans la crainte que ceux qui étaient baptisés par les prêtres mourussent sans avoir reçu aucune onction, ils admirent que les prêtres feraient une onction au sommet de la tête du bap[illegible], dans l'action même du baptême, et qu'ensuite les évêques la donneraient au front, en administrant le sacrement de confirmation. On attribue la division de l'onction au pape saint Sylvestre; mais le fait n'est pas sûr, puisqu'il est reçu, parmi les savants, que les décrets et les actes qui portent le nom de saint Sylvestre sont apocryphes. Et Damase (autre que le pape Damase 1), qui avance ceci dans le pontifical, mérite la plus grande confiance, puisqu'il n'écrivait guère avant 800. Il est certain que l'auteur du Traité des sacrements, liv. III, chap 7, au commencement et à la fin du IVe livre, qui est cité sous le nom de saint Ambroise, fait mention de cette onction qui se faisait au sommet de la tête.

de changer ce texte comme falsifié, comme le suppose l'abbé de Saint-Cyran, sans preuve aucune, pour favoriser ses idées préconçues.

Quant à la septième, je distingue : Les Constitutions apostoliques supposent que le pouvoir de confirmer est inhérent au prêtre, sous la juridiction légitime et avec la permission de l'évêque, *je l'accorde;* inhérente en soi, *je le nie* (voir Cotelier, *Remarques historiques,* liv. I).

Quant à la huitième, je distingue : Ces conciles et d'autres semblables reconnaissent dans les prêtres ce pouvoir qui leur est dévolu par délégation épiscopale, d'après le droit ancien, comme nous l'avons fait remarquer, *je l'accorde;* comme leur étant propre et en tant que pouvoir ordinaire, *je le nie.* Ces autorités ne veulent pas dire autre chose, si on veut bien y faire attention, et surtout le concile de Séville, comme le prouve très-clairement le texte même (1).

(1) Un auteur moderne a expliqué le texte du second concile de Séville sur *les livres du Nouveau-Testament,* dans *les Règles nouvelles et ecclésiastiques.* Mais cette étrange explication est tout opposée à la lettre du texte, comme on le voit à la simple lecture, sans ajouter d'autre preuve. Aussi Luc Holstein fit beaucoup mieux, dans sa 1re dissertation sur le Sacrement de confirmation, chap. 4, p. 12, où, après avoir cité le 7e canon, il ajoute « que ce n'est » point de droit divin, ni en vertu d'une ancienne loi de l'Eglise, mais par » l'autorité des nouvelles et des règles ecclésiastiques, que l'on dit que cet » usage est prohibé, c'est-à-dire par le décret d'Innocent I, dont il cite les pa» roles. Pas plus que ce ne fut réglé dans le concile de Béotie, présidé par » Isidore, métropolitain de Séville, mais que ceci est rapporté, presque dans » les mêmes termes, par ce même Isidore, dans le VIIe livre de ses Etymo» logies, chap. 12. »

Du reste, Binius explique ce qui est ajouté sur l'onction cérémonielle qui est pratiquée sur la tête du baptisé dans le baptême solennel, dans l'exposition du 20e canon du I concile de Tolède, que nous avons relaté plus haut, après Suarez, tom. III, du Sacrement de confirmation, disp. 34, sect. 1. Mais, excepté Morin et Holstein, ceux qui prouvent qu'il faut expliquer ce canon dans le sens de l'onction sacramentelle qui se pratique au front, font la même chose. Par exemple, Cabasset, dans sa Notice ecclésiastique, Lyon, 1680, pag. 210, où il parle du 1er et du 2e canon, du I concile d'Orange; et Coustant, dans la note *c,* sur le chap. 3, de la lettre d'Innocent I à l'évêque Eugubin, où il fait observer qu'Innocent I, en écrivant : « Qu'il est clair que, » pour le baptême des enfants, il ne doit être administré par nul autre que » par l'évêque. Car, bien que les prêtres soient d'autres évêques, ils n'ont » pas cependant la plénitude du pontificat. » Il fait observer, dis-je, qu'il appert, tant par les décrets antérieurs que par la préface de la lettre, qu'il a voulu éviter par-dessus tout, que les églises qui ont reçu la foi de celle de Rome, ne se laissassent surprendre par l'habitude d'user d'autres rites que de ceux de cette Eglise-mère; et que le II concile de Séville, Théodulphe, évêque de Lintz, le VI concile de Paris, celui de Meaux, etc, avaient déféré à ses volontés.

CHAPITRE III.

DE LA MATIÈRE, DE LA FORME ET DES EFFETS DE LA CONFIRMATION.

La question de la matière et de la forme de la confirmation est très-complexe et très-difficile, à considérer le nombre, le poids et la valeur de l'argumentation des contendants, qui tous cherchent, comme de raison, à faire prévaloir leur sentiment en envisageant le sujet abstractivement, comme on dit, c'est-à-dire en théorie; mais au point de vue pratique, tout cet amas de raisonnements et de discussions est tout-à-fait sans conséquence. Car, dans la pratique, l'Eglise emploie à la fois l'imposition des mains, l'onction du saint-chrême et les paroles sacramentelles, qui ne font qu'une seule et même action.

Abstractivement, comme nous l'avons dit, on compte quatre opinions sur la matière essentielle et adéquate de ce sacrement, et par là même sur la forme, dont nous aurons à parler plus tard.

I. 1. Quelques théologiens, tels que Sirmond, Isaac Habert, Sambovius et Lherminier, prétendent que la matière essentielle et adéquate du sacrement de confirmation consiste uniquement dans l'imposition des mains. 2. D'autres, comme saint Thomas, Bellarmin, Maldonat, Farvaquesius, Vanroy, Morin et Ponce, prétendent que c'est dans l'onction du saint-chrême; et l'opinion la plus commune de ces théologiens, c'est que le saint-chrême a été substitué à l'imposition des mains. 3. Quelques-uns, par exemple, Ruard, Tapper et l'éditeur de Morin, la placent dans l'une et l'autre de ces deux choses, prises séparément (1). 4. Les derniers, enfin, au nombre desquels il faut ranger presque tous les modernes, soutiennent qu'on doit la placer dans l'imposition des mains et dans le saint-chrême, employés simultanément, pour l'administration

(1) Dans la note *a*, au 8e chapitre du Traité de la confirmation, de Morin, cet auteur dit que son opinion est que le saint-chrême et l'imposition des mains forment la matière essentielle du sacrement de confirmation, mais tantôt l'une, tantôt l'autre, ou toutes deux à la fois, selon l'habitude des églises, des temps et des lieux. Mais quand même elles seraient employées simultanément, elles n'ont pas plus d'effets que si l'une ou l'autre l'était simplement; c'est-à-dire qu'ensemble elles communiquent le Saint-Esprit, et que chacune séparément le donne de même.

de ce sacrement; tels, entre autres, Natalis Alexandre, Merbès, Juénin, Louis Habert, Tournely, Drouin; mais avant tous les autres, le cardinal Orsi, que nous avons déjà cité, dans la *Dissertation historico-théologique du chrême confirmatoire* (particulièrement dans le chap. 3 et suiv.).

Les principales raisons des partisans de la première opinion sont d'abord : 1. l'autorité des saintes Ecritures, qui ne font mention que de l'imposition des mains; 2. le silence des anciens rituels et pontificaux, qui ne parlent nullement du saint-chrême; les passages des saints Pères, où il n'est question que de l'imposition des mains (1).

Les adhérents de la seconde s'appuient principalement sur les euchologes et la pratique des Grecs et de toutes les églises d'Orient, où l'on administre la confirmation par la simple onction du saint-chrême. 2. Ensuite ils rapportent les textes des auteurs latins qui ne mentionnent également que l'onction, et les plus anciens rituels, même des églises d'Occident, qui ne prescrirent que l'onction du saint-chrême. 3. Enfin ils tâchent d'étayer leur sentiment de l'autorité d'Innocent III et d'Eugène IV, qui disent qu'à l'imposition des mains a été substitué le saint-chrême, en vertu du pouvoir qu'a l'Eglise de décider de la matière et de la forme de chacun de ces sacrements en particulier, et qui avaient été désignés seulement en général, comme ils le disent, par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Innocent III s'exprime en effet de la sorte, au chapitre *Cum venisset, extra de sacra unctione :* « L'imposition des mains, » appelée autrement *confirmation*, est désignée par l'onction » du saint-chrême que l'on fait au front (2). » Et Eugène IV, dans le décret pour l'union des Arméniens, dit ces mots : « A » la place de l'imposition des mains, l'Eglise donne la con- » firmation (3). » A quoi il faut ajouter ce que dit le concile de Mayence, tenu en 1549, que « ce sacrement, administré » dès le principe par la seule imposition des mains, commença » bientôt à l'être avec l'onction du saint-chrême, au temps

(1) Voir dans Trombellius, ouv. cit., tom. I, dissert. 5, sect. 2.

(2) Dans les Faits d'Innocent III, publiés par Etienne Baluze, avant la collection des lettres, Paris, 1682, tom. I, § 76, pag. 38.

(3) Hardouin, Actes des conciles, tom. IX, col. 458. Ce passage, comme tout ce que nous avons dit qui a trait aux sacrements, ainsi que nous l'avons fait observer ailleurs, est tiré d'un opuscule de saint Thomas sur les sacrements.

» même des apôtres, et d'après la tradition apostolique (ibid.,
» col. 2118). »

Ceux qui tiennent pour le troisième sentiment prennent les arguments des deux autres opinions et s'en servent alternativement, selon l'occurrence des cas et des besoins.

Enfin les tenants de la dernière apportent tous les textes de l'Ecriture, des saints Pères, des euchologes et des rituels, derrière lesquels se retranchent les théologiens de l'une des trois autres opinions, et ils font remarquer en outre que les Pères nomment indifféremment l'imposition des mains, ou l'onction du saint-chrême, ou les réunissent ensemble, tels que Tertullien, saint Cyprien, Firmilien et autres, cités déjà au chap. de la Vérité de la confirmation (1).

Or, dans cette discordance de sentiments, nous ferons remarquer que le quatrième est le plus commode à soutenir, parce qu'il a l'avantage de se servir de chacun des autres trois, et qu'il échappe facilement aux difficultés qu'on leur oppose. Car il ne peut être combattu que par des arguments qu'on appelle négatifs, auxquels il répond par des arguments positifs. Nous ferons observer la remarque des adversaires de la première opinion, qui prétendent qu'elle ne peut s'arroger une étymologie tirée de la sainte Ecriture, puisqu'elle a l'habitude de ne désigner ce sacrement que par quelqu'un de ses rites, et que l'Ecriture n'est point la source unique de la doctrine catholique, mais qu'il y a encore la tradition; or, il est difficile de démontrer la vérité de ce sacrement par des monuments anciens, si l'on rejette l'onction du saint-chrême. Dom Martène, après avoir fait l'énumération d'une foule de cérémonies de la confirmation, prouve que, dans tous ces rites, l'onction est de rigueur, et il y décrit, *ex professo,* le rite de l'administration des sacrements; et que dans ceux où il n'est pas question du saint-chrême, il n'est non plus question de l'imposition des mains, mais qu'on ne fait que des prières, parce que, comme le baptême des enfants est administré le plus ordinairement par des prêtres, qui ne pourraient confirmer que par délégation, ils récitaient simplement des prières, sans donner la confirmation (2).

(1) Voir dans Trombellius, loc. cit., sections 3 et 4, les preuves de ces opinions.

(2) Des Anciens rites de l'Eglise, liv. 1, chap. 2, art. 3, § 7.

Les théologiens qui combattent la seconde opinion font observer : 1. qu'il est faux que l'imposition des mains soit interdite par les anciens euchologes et l'usage des églises d'Orient. En effet, Renaudot prouve qu'on la trouve dans un grand nombre d'euchologes, et il conclut en disant : « On » trouve, dans la plupart des rituels grecs, que l'imposition » des mains est ordonnée comme essentielle, bien qu'elle ne » soit pas la partie principale de la confirmation. Non que ce » soit parce que les Grecs et les Orientaux nient ou mécon- » naissent son efficacité, mais parce qu'étant d'usage dans » presque tous les sacrements, ils pensent que l'onction, qui » n'est particulière qu'à quelques-uns, constitue la matière » principale de ce sacrement (1). » Le docte Jean-Simon Assemani, qui découvrit cette imposition des mains dans le rituel des nestoriens qui habitaient la Chaldée, est du même sentiment que Renaudot (2). 2. Il faut remarquer, en outre, qu'il est faux que les saints Pères et les écrivains ecclésiastiques, tant grecs que latins, ne mentionnent que l'onction du saint-chrême, tandis qu'il est clairement établi qu'ils en ont fait autant de l'imposition des mains, et que, le plus souvent, ils les unissent ensemble, d'après les textes qu'on a extraits de leurs ouvrages. Que s'il leur est arrivé de ne parler de la matière et du rite, que de l'une ou de l'autre, ce fait seul prouve qu'ils désignent ce sacrement par l'un de ses éléments, sans exclusion de l'autre. 3. Que Innocent III, Eugène IV et le concile de Mayence n'ont voulu qu'indiquer le changement de nom; en sorte que ce sacrement, qui était désigné sous celui d'imposition des mains, aux temps apostoliques, fut appelé plus tard confirmation, ou onction du saint-chrême, ce qui devient évident pour quiconque veut se donner la peine d'examiner les termes que chacun d'eux a employés; et le concile de Mayence dit au même endroit : « De là est-il de règle, dans » l'Eglise catholique, de ne communiquer le Saint-Esprit que » par l'imposition des mains (loc. cit.). »

Ils font observer encore, contre Moret, que les objections que nous avons exposées contre l'une et l'autre opinion sont d'une grande force, puisqu'il est constant que les Grecs ne

(1) Perpétuité de la foi, liv. II, chap. 11.

(2) Bibliothèque orientale, t. III, p. II, Dissert. sur les nestoriens de Syrie, pag. 272 et suiv.

séparent jamais, depuis plusieurs siècles, l'imposition des mains de l'onction du saint-chrême, et qu'ils se servent de l'un et de l'autre, quoiqu'ils ne fassent mention que du saint-chrême. Aussi, Simon de Thessalonique dit-il, en parlant de l'évêque qui donne la confirmation aux néophytes : « Il leur » donne la grâce en leur imposant les mains et en les oignant » de l'huile consacrée (1). » Et Goar, expliquant ce passage, dit que Simon de Thessalonique a imité la manière de parler de l'Ecriture, et qu'il ne s'est point éloigné des termes employés par les Pères grecs et latins; et qu'il a même suivi la pensée et le langage de nos théologiens qui unissent ensemble l'onction et l'imposition des mains (2).

Dans cet état de choses, nous nous rangeons de préférence du côté du dernier sentiment, comme le plus suivi, et appuyé sur les raisons les plus solides. Mais deux questions surgissent ici : d'abord celle de l'imposition des mains, et ensuite celle de l'onction du saint-chrême.

En effet, comme on distingue deux impositions des mains, dont l'une se fait lorsqu'on donne l'onction du saint-chrême et l'autre en étendant les mains, on demande quelle est celle que l'on doit considérer comme essentielle et indispensable. Les anciens ont voulu certainement parler de la dernière, puisqu'ils séparent l'imposition des mains de l'onction, et qu'ils parlent en général de l'imposition des mains; il est certain que par là ils ont eu l'intention de comprendre l'une et l'autre, ou, ce qui est plus probable, de désigner seulement la première. Grotius lui-même cite plusieurs textes de l'Ecriture pour prouver qu'*étendre les mains* est la même chose que demander *la vertu divine* ou *la grâce* (3). En admettant ce sentiment, on ne concilie pas mieux ce qui de prime abord semblait se contredire, c'est-à-dire les textes de l'Ecriture et les témoignages de l'antiquité, ainsi que les expressions d'Innocent III, d'Eugène IV et du concile de Mayence, ni l'opinion des théologiens qui soutiennent l'onction du saint-chrême ou l'imposition des mains (4). C'est pourquoi rien ne nous force

(1) Livre du temple saint, préface, n. 2. Cet opuscule est traduit en latin dans la Bibliothèque générale des saints Pères, imprimée à Lyon, t. XXII.

(2) Euchologe, notes sur l'office du baptême, n. 21, page 367.

(3) Saint Matthieu, ch. 9, versets 18, 19 et 13, dans les Critiques sacrés.

(4) Bellarmin, *Traité de la confirmation,* ch. 2, n. 15, voulant répondre à Kemnitius, qui lui objectait que nous avions rejeté l'imposition des mains et

à rejeter le sentiment de Benoît XIV, qui fait observer, au XIIIe livre du concile, chapitre 19, qu'on ne peut considérer comme essentielle l'imposition des mains que l'évêque fait en priant, avant d'administrer ce sacrement, parce qu'il ne la réitère pas sur ceux qui se présentent au sacrement de la confirmation, après qu'elle a été faite. Cette conduite, généralement adoptée sans aucune réclamation, prouve que l'imposition des mains n'est point essentielle; autrement le sacrement de confirmation, administré ainsi à ceux qui se sont mis à la place des premiers, serait nul et de nul effet (1). Il s'ensuit de là qu'il ne faut point regarder comme matière essentielle du sacrement de confirmation, au même titre que l'onction du saint-chrême, l'imposition des mains qui accompagne l'onction.

Pour toucher de suite à la question du saint-chrême, on doit admettre d'abord qu'il faut de l'huile d'olive pour faire le chrême, parce que les Pères et l'ancienne tradition ont toujours fait mention d'huile toutes les fois qu'il a été question de ce sacrement dans leurs écrits; et tous les théologiens sont d'accord pour entendre par le mot *huile* celle qui est exprimée de l'olive, sans aucun mélange étranger. La question est de savoir s'il faut absolument un mélange de baume ou de parfum, que les Grecs composent avec trente-trois ou trente-cinq

substitué le saint-chrême, dit que l'onction et le signe de la croix se faisant avec la main, on peut soutenir qu'il y a imposition des mains. On peut confirmer cette réponse de Bellarmin de l'autorité d'Amalarius, évêque de Trève, qui écrit au I livre, ch. 27, de son *Office ecclésiastique :* « Il a été prescrit » par les apôtres que l'évêque seul donne l'onction du saint-chrême par » l'imposition des mains. » Il déclare donc nettement, par ces paroles, que l'action de l'évêque par laquelle il oint le front du confirmé avec sa main, est cette imposition des mains par laquelle les apôtres donnaient le Saint-Esprit, comme on le voit au ch. 8 des textes. Voyez Cabassut, l. c.; cardinal Orsi, dissert., ch. 1, § 4; Combéfis, Notes sur la vie de Bacchus jeune, n. 6, pag. 133 et suiv.

(1) N. 16, 17. Ce souverain pontife dit sagement que cet usage, qu'il affirme être observé en plusieurs endroits, est déjà admis dans nombre d'églises, à cause du dissentiment des théologiens, de tenir les portes fermées pendant que l'évêque fait des prières et l'imposition des mains, de peur qu'il n'arrive que quelqu'un se présente pour recevoir l'onction du chrême, sans qu'au préalable il ait reçu l'imposition des mains, afin d'éviter tout danger de nullité du sacrement. Bien que les autorités citées par Sambovius, diss. 3, *sur la matière de la confirmation,* ne soient pas toutes décisives, elles ne sont pourtant pas tout-à-fait à dédaigner. C'est pourquoi Vitasse, après avoir rapporté dans son Traité de la confirmation, toutes les preuves favorables à l'un et l'autre sentiment, à la page 63, il ne prend aucun parti. L'auteur des additions à Estius, liv. IV, sent. 507, § 16, lettre 6, p. 87, garde la même réserve.

aromates (1). Parmi les théologiens, les uns affirment, les autres nient. Quoique dans la pratique on doive prendre le parti le plus sûr, tellement qu'on soit dans l'obligation de refaire ce qui a été omis par imprévoyance, ainsi que l'a déclaré Innocent III (2), ou bien, ce qui est de l'avis de la plupart des modernes, qu'il faille réitérer toute la confirmation, on peut cependant soutenir, sans offenser la foi, que cette mixtion n'est pas nécessaire, comme le soutient Bellarmin contre Kemnitius, qui a pris de là occasion de blâmer les scholastiques (3). Nous avons déjà dit que de savants auteurs soutenaient que ce mélange du baume n'avait commencé qu'au sixième siècle.

Nous avons parlé de la nécessité de la bénédiction du chrême, pour la même raison, parce que les théologiens ont également différentes manières de voir à ce sujet; les uns disent qu'elle est de droit divin, parce que le plus souvent elle est appelée par les anciens *saint-chrême,* ou *chrême béni.* Les autres, au contraire, entendent ces expressions de droit ecclésiastique, parce qu'en parlant du baptême, ils disent de la même manière, la consécration de l'eau, ou la triple immersion, qu'on ne dit pourtant point être de précepte divin.

Personne ne doute que cette bénédiction n'appartienne aux

(1) Goar fait l'énumération de tous ces aromates dans l'euchologe, p. 637.

(2) Chap. *Pastorali extra de sacramentis non iterandis.* Ce pontife, interrogé s'il fallait réitérer la confirmation donnée à un homme avec de l'huile seulement et sans mélange de baume, répondit « qu'il ne fallait rien renouveler, » mais suppléer avec soin à ce qui avait été omis imprudemment. »

(3) De la Confession, c. 9, n. 17. La première mention expresse du baume, en Occident, du moins que je sache, se trouve dans le Traité des sacrements, au pontifical de saint Grégoire, martyr, où on lit : « On prépare deux vases » avec de l'huile, dont le plus précieux est présenté au pontife, afin qu'après » qu'on lui a offert le baume, il le mêle avec de l'huile et remplit le vase » en entier. » Edition de Saint-Maur, vol. III, p. 65. Or, les paroles citées du saint docteur, sont extraites de l'exposition du Cantique des cantiques, ch. 1, vers. 13 : « Mon bien-aimé est pour moi comme une grappe de Cypre dans » les vignes d'Engaddi. » — « Engaddi produit un baume, lequel, mêlé à l'huile » par le pontife, forme le saint-chrême, après qu'il a reçu la bénédiction » épiscopale, et qui signifie les dons du Saint-Esprit. » Les commentaires semblent être pris, dans Bède, sur le Cantique des cantiques, au même verset. Voyez l'édit. de Saint-Maur, hist. prem. J'ai dit une mention *expresse,* parce que Optat en parle en termes obscurs, dans son traité contre Parménion, liv. VI, n. 4. Voir l'édit. d'Albaspinæus, p. 109, et quelques autres écrivains grecs, tels que l'auteur des Constitutions apostoliques, liv. VI, ch. 44. Ce que l'on conclut du mot *chrême* ou *parfum* qu'emploient ces auteurs, puisqu'il est reçu parmi les savants qu'on se sert de ce mot pour exprimer simplement de l'huile; mais on tire cette conséquence du mot *baume,* dont ils se servent.

évêques, par le droit ordinaire, au témoignage de Benoît XIV (*du Synode,* livre VI, chap. 8, n. 1). Mais on demande si les évêques peuvent déléguer les prêtres pour consacrer le saint-chrême, ou si le souverain pontife seul a ce pouvoir. De graves auteurs sont pour l'un et l'autre sentiment. Quant au souverain pontife, il n'y a pas le moindre doute. Car s'il peut, ainsi que nous l'avons démontré, déléguer à un prêtre le pouvoir d'administrer ce sacrement, comment ne le pourrait-il pas pour consacrer le saint-chrême, puisque l'avis de la majorité des théologiens actuels est que cette bénédiction n'est que de droit ecclésiastique? Quant aux évêques, il faut distinguer le droit ancien du droit nouveau; d'après le premier, il serait certain que les évêques pouvaient déléguer ce pouvoir extraordinaire aux prêtres; d'après le second, les évêques ne le peuvent pas, au moins dans l'Eglise latine, puisqu'il est réservé uniquement au souverain pontife (1).

II. Il est facile de conclure, d'après les discussions des théologiens touchant la matière essentielle du sacrement de confirmation, que le même dissentiment s'est produit quant à la forme. Car ceux qui soutiennent que la seule imposition ou extension des mains de l'évêque, qui précède l'onction, sur l'assemblée des fidèles qui vont être confirmés, est la matière essentielle, disent que les prières faites par l'évêque, dans cette cérémonie, sont la forme essentielle du sacrement. Et ceux qui disent que l'imposition des mains et l'onction du saint-chrême, qui se fait en même temps, tirent leur forme des paroles que l'évêque profère; c'est encore l'avis de ceux qui placent la matière dans l'onction prise séparément de l'imposition des mains. Or tous, tant Grecs que Latins, disent qu'elle est contenue dans ces mots : *Sceau du don du Saint-Esprit,* puisque

(1) Benoît XV, l. c. Ajoutons ici la remarque des éditeurs de Saint-Maur, œuvres de saint Grégoire-le-Grand, notes sur l'épître 26 du IV livre : « Plu» sieurs canons, disent-ils, avaient interdit aux prêtres d'Afrique la consé» cration du saint-chrême. » Cependant Jean Diacre suppose, dans sa lettre à Senarius, que Mabillon publia dans le tome I du Musée italien, qu'ils le bénissaient vers le IXe siècle, à peu près. Mais qu'on n'en tire aucune conséquence, ajoute-t-il au n. 8, de ce qui est un effet d'une nécessité inévitable (comme de ce que l'on rapporte être encore en usage dans les contrées d Afrique), de ce que les prêtres bénissent le saint-chrême, ce qui en aurait en effet, si l'autorité pontificale n'en avait accordé le pouvoir. D'où il résulte que les souverains pontifes ont voulu, en quelque sorte, qu'une puissance supérieure permît aux prêtres de remplir cette fonction en cas de grave nécessité.

l'évêque n'en emploie pas d'autres, malgré que quelques théologiens le nient, par une opinion préconçue et qui n'est pas réfléchie (1). En effet, la confession orthodoxe de l'église d'Orient, publiée par Nectaire en 1662, et approuvée par quatre pontifes, l'expose comme signifiant : « Soyez marqué » par l'onction de ce saint-chrême et confirmé par les dons » du Saint-Esprit, que vous recevez pour être affermi dans » votre foi de chrétien (2). » Et pour les Latins, ils disent que la forme est constituée par ces mots : « Je te marque du signe » de la croix, je te confirme avec le chrême du salut, au nom » du Père, etc. (3). »

Or, il est prouvé que ces paroles constituent la forme de la confirmation dans l'église latine, soit parce qu'on ne trouve que celle-là, du moins quant au fond et au sens, dans tous les rituels qui nous restent de ce sacrement, cités par Martène, depuis environ le milieu du VIIIe siècle jusqu'au XIVe (4); mais il n'y a pas toujours, au contraire, la même uniformité dans cette oraison que récite l'évêque : *Omnipotens sempiterne Deus*, etc., lorsqu'il étend les mains sur ceux qui doivent être confirmés; car, dans quelques rituels, elle précède l'onction; dans d'autres, elle vient après; et enfin dans certains, elle est supprimée, comme, par exemple, dans le Sacramentaire du monastère de *Moïse*, conservé à la bibliothèque Colbert. Dans quelques autres, au contraire, on ne trouve que l'oraison, sans qu'il y soit fait mention de l'imposition des mains, comme dans l'ancien rituel de Saint-Bénigne de Dijon, avant l'an 800, au rapport du Père Martène, et dans celui de Gemnetius, écrit du temps de l'abbé Théodoric, que l'on trouve aussi dans

(1) Morin, Nicolas Cabasilas, Christian Loup, disent que ces paroles ne sont pas la forme du sacrement de confirmation, ou du moins qu'elle leur semble peu convenable. Mais elle est soutenue par Arcudius, Bessarion, Goar, Renaudot, Holstein, dont le sentiment est généralement adopté. Or, comme il y a une foule d'autres formes dans les euchologes des églises d'Orient et des Grecs, on est forcé de dire, ou que ces églises n'ont jamais eu de sacrement de confirmation, ce qui ne saurait même être mis en question, ou bien que ces paroles sont une vraie forme de sacrement. Le I concile général de Constantinople l'avait déjà exprimée dans le 7e canon par ces paroles : « Sceau » du don du Saint-Esprit; » Hardouin, Act. des conc., t. I, col. 813.

(2) Voir la Confession orthodoxe de l'église catholique et apostolique d'Orient, traduite par Laurent Norman, Leipsig, 1695, p. 162.

(3) Il y a bien des raisons de croire que chacune de ces paroles n'est pas de l'essence du sacrement. Voir Chardon, Hist. des sacrements, t. I, sect. 2, ch. 1, p. 419 et suiv.

(4) Dom Martène, ouv. cit., liv. I, ch. 2, art. 3, en compte vingt-trois.

deux bibliothèques de Colbert, et qui date au moins du huitième siècle (1). Il résultait, de la pratique constante de tout ceci, qu'il n'y avait rien de changé, chez les Grecs et les Orientaux, dans l'administration de ce sacrement, ni dans l'invocation du Saint-Esprit, ni dans l'imposition des mains (2).

III. La question de la matière et de la forme du sacrement de confirmation élucidée, nous n'avons plus qu'à parler de ses effets, et c'est ce que nous tâcherons de faire en peu de mots.

Ils sont au nombre de deux. Le premier est la grâce du Saint-Esprit, qui donne principalement le courage et la force de confesser hardiment la foi; en sorte que ceux qui étaient sortis des eaux du baptême comme de petits enfants, deviennent des hommes parfaits au moyen de la confirmation, par la vertu du Saint-Esprit. C'est pour cela que les anciens appelaient la confirmation l'*appendice,* la *perfection* et la *consommation* du baptême, dans le sens que nous avons dit. Aussi avait-on l'habitude, autrefois, de donner la confirmation immédiatement après le baptême. Mais pour éprouver cet effet surnaturel, tout le monde convient qu'il faut être en état de grâce. Le second effet de la confirmation est d'imprimer un caractère, en sorte qu'on ne peut recevoir ce sacrement qu'une seule fois. Nous en avons parlé dans le Traité des sacrements en général (n. 78 et suiv.). C'est pourquoi nous n'en dirons pas davantage ici.

Après cela, nous allons réfuter l'opinion erronée des novateurs, touchant la vertu du saint-chrême.

PROPOSITION.

On ne fait pas injure au Saint-Esprit en attribuant une certaine vertu au saint-chrême de la confirmation.

Cette proposition est de foi, puisqu'elle a été définie par le concile de Trente, cité plus haut, dans le 2e canon de la session VII.

Après tous ces préliminaires, il est bien facile d'établir notre proposition. Car, ou l'onction du saint-chrême est de l'essence de ce sacrement, d'après l'opinion générale des théologiens, ce qui est une certitude pour nous; ou c'est une pure céré-

(1) Dom Martène, ibid., liv. I, ch. 2, art. 3.

(2) Voir Renaudot, ibid., liv. II, ch. 12.

monie instituée pour mieux exprimer les effets de ce sacrement, selon l'hypothèse de ceux qui disent que l'imposition des mains seule est la matière adéquate et essentielle de la confirmation. Si on admet la première supposition, on admet par là même notre proposition. Dans la seconde, on ne fait nullement injure au Saint-Esprit, si l'Eglise observe le rite admis dans toute l'antiquité, pour exprimer plus formellement les effets admirables de ce sacrement, comme il était d'usage de le faire dans l'administration des autres sacrements. Car, puisque l'onction n'ajoute rien à l'essence du sacrement, qui tire toute sa valeur de l'imposition des mains, ce sentiment n'atteint que la manière de l'administrer. Or, nous avons démontré, en son lieu et place, que l'Eglise avait le pouvoir d'instituer des rites et des cérémonies pour l'administration solennelle des sacrements (1). Donc :

Nous avons dit que, parce que toutes les objections que font les protestants contre le saint-chrême s'appuyant sur le silence de l'Ecriture, ou des auteurs anciens, ou de son origine, ou bien encore d'une supposition de pratique superstitieuse, qu'ils croient entrevoir dans cette cérémonie sacramentelle, nous aurions pris la peine de les réfuter, s'il n'eût fallu trop de temps pour cette tâche, qui n'aurait eu d'autre résultat que de mettre au jour l'esprit de puérilité et de sotte raillerie de nos adversaires (2).

CHAPITRE IV.

COROLLAIRE.

Pour plus d'éclaircissement, nous allons ajouter ici quelques courtes observations sur l'institution, le sujet, la nécessité, et les cérémonies de la confirmation.

I. Quant à l'institution, il faut presque tenir pour certain, à l'encontre de quelques vieux scholastiques, tels que saint Bonaventure, le cardinal Jacq. de Veirac, Pierre Auriol, et le concile de Bénévent, tenu en 1374, que le sacrement de confirmation a

(1) Traité des sacrements en général, p. 74.

(2) On peut voir dans Bellarmin, Traité de la confirmation, les chap. 9 et suiv. Voir également Trombellius, de la Confirmation, t. I, diss. 4.

été immédiatement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et non médiatement, comme il plaît à ces auteurs de le soutenir (1). Ce qui est très-clairement défini par le concile de Trente, qui dit que tous les sacrements de la nouvelle loi ont été établis par Notre-Seigneur Jésus-Christ (2). Mais dans quel temps, dans quelles circonstances Notre-Seigneur Jésus-Christ les a-t-il institués, on n'en sait absolument rien; l'Ecriture et la tradition ne nous ont conservé aucun monument à cet égard (3).

II. Il faut que le sujet du sacrement de la confirmation soit baptisé, puisque le baptême est le premier de tous les sacrements, et comme le vestibule par lequel on nous introduit dans la communion de la vie chrétienne. Quant au temps et à l'âge auquel on doit l'administrer, l'usage varie selon les temps et les lieux, et il en fut toujours ainsi. En effet, dans l'Eglise latine on donnait la confirmation immédiatement après le baptême, comme le prouve le Père Martène (op. cit., art. 2), par d'innombrables témoignages; cette habitude se prolongea jusqu'au XII[e] siècle, puisqu'au commencement du XIII[e] seulement elle tomba en désuétude en plusieurs endroits, ainsi que le démontre avec évidence le pontifical de l'église d'Apamée, en Syrie, publié en 1214 (4), malgré que dans quelques églises particulières d'Occident, celle de France spécialement, elle fut observée plus tard encore. Mais l'ancienne discipline est encore en vigueur dans l'église grecque et les autres communions de

(1) Voir Trombellius, ouv. cit., diss. 1 et 2.

(2) Voir ce que nous avons dit dans le Traité des sacrements en général, page 9.

(3) Voir saint Thomas, III part., quest. 72, depuis 1 jusqu'à 1. Estius, dans la sent. 4, diss. 7, § 4; Drouin, Traité des sacrements, liv. III, ch. 2, quest. 6, qui expliquent dans quel sens il faut entendre ces paroles de saint Thomas : « Que le Christ a institué ce sacrement non en *acte,* mais par *promesse*..... Et » c'est pour cela que ce sacrement donne la plénitude du Saint-Esprit, que » l'on ne pouvait pas recevoir avant la résurrection et l'ascension du Sau» veur. » Nous avons traité ailleurs de l'opinion extraordinaire d'Alexandre de Alès. Ce que Sambovius dit dans son Traité des sacrements, disp. 1, art. 2, où il expose les opinions des scholastiques, que saint Bonaventure avait embrassé la doctrine de son maître, Alexandre de Alès, est donc une erreur. Car il ne dit rien de l'institution de ce sacrement, dans le concile de Meaux; il affirme seulement que sa forme et sa matière élémentaires furent instituées par les successeurs immédiats des apôtres, par l'inspiration du Saint-Esprit. Nous avons cité ce passage de ces œuvres, édit. de Rome de 1596, t. V.

(4) La Syrie était alors sous la domination des Latins. Voir encore Vicecomes, dans l'ouv. cit., liv. I, ch. 5.

l'Orient (voir Renaud., l. c.). Du reste, depuis le XIII[e] siècle, l'Eglise latine prit l'habitude de séparer l'administration de ce sacrement de celle du baptême; l'usage s'est établi de ne le donner aux enfants que lorsqu'ils ont atteint l'âge de discrétion, à moins de circonstances particulières. C'est ce qui explique la contradiction apparente qui se trouve entre le catéchisme romain et le pontifical. En effet, le catéchisme dit qu'il n'est point convenable de donner ce sacrement à ceux qui n'ont point encore l'usage de la raison (II[e] partie, chapitre 3, n. 17); tandis que le pontifical établit, comme une certitude, que l'évêque donne le sacrement de confirmation aux enfants par ces paroles : *Que le parrain tienne l'enfant par la main droite, pour le présenter à l'évêque, qui va lui administrer le sacrement de confirmation;* ce catéchisme dit ce qui doit se faire dans les cas ordinaires, et le pontifical ce qui est permis en cas de nécessité.

Benoît XIV, livre VI, *du Synode*, infère de ce qui a été dit qu'on doit féliciter l'évêque de son empressement à donner la confirmation aux enfants qui sont en danger de mort, ou qui se ferait présenter les enfants pour la leur administrer, dans les endroits de son diocèse où ils ne pourraient pas facilement être confirmés plus tard.

Outre l'état de grâce, on exigeait autrefois, tant de celui qui l'administrait que de ceux qui recevaient ce sacrement, qu'ils fussent à jeun (1). Mais cette loi est tombée en désuétude.

III. Quant à la nécessité, tous les théologiens conviennent que ce sacrement n'est pas de nécessité de moyen. Mais il n'en est pas ainsi quant à savoir s'il est de nécessité de précepte, au moins ecclésiastique, tellement que celui qui, pouvant facilement être confirmé, négligerait de recevoir ce sacrement, se rendrait coupable d'une faute grave; les uns l'affirment, les autres le nient. On pourra, à cet égard, prendre l'avis des professeurs de théologie morale (2).

IV. Il nous reste à examiner les rites ou cérémonies à observer de préférence, et qui sont encore d'usage dans l'administration de ce sacrement, puisqu'il y en avait de différentes autrefois, comme le prouve le Père Martène (3).

(1) Dom Martène, ouv. cit., liv. I, ch. 2, art. 2.

(2) Estius, *in* IV, diss. 7, §§ 18, 19, où il traite au long et très-bien ce sujet.

(3) Loc. cit., art. 3. Voir encore Vicecomes, deux livres entiers sur les Anciens rites de la confirmation.

1. L'onction du saint-chrême, que les Latins font au front, se fait, chez les Grecs et la plupart des Orientaux, aux yeux, aux oreilles, à la bouche et aux narines (1). Le catéchisme romain explique les raisons pour lesquelles nous faisons l'onction sur le front seulement (2).

2. Après l'onction du saint-chrême, on ceignait autrefois le front du confirmé d'une bandelette de lin très-blanc, qu'il portait ainsi pendant sept ou trois jours, ou au moins pendant tout le jour auquel il avait reçu la confirmation. En quelques endroits, comme le fait observer Bellarmin, les prêtres lavent aussitôt et essuient le saint-chrême, en sorte qu'il n'est pas nécessaire de ceindre le front; chaque église doit donc garder la coutume qui lui est propre.

3. Il y a encore l'ancien usage qui donne des cautions aux confirmés, et qui leur servent comme de père et de mère, ce qui leur a fait donner le nom de *parrains des confirmés*. Saint Charles (3) expose longuement, dans le V concile de Milan, les devoirs des parrains. Le concile de Trente a décidé qu'il n'y avait d'autre affinité spirituelle qu'entre celui qui confirme et celui qui est confirmé, entre son père et sa mère et son parrain (sess. XIV, chap. 2, *De reform.*); c'est pour cela qu'on inscrivait leurs noms dans un registre dressé à cet effet, par décision de plusieurs conciles.

4° L'évêque donne un léger soufflet au confirmé. Saint Charles a mieux saisi que personne, à ce qu'il nous semble, la raison mystique de cette cérémonie, en disant, entre autres choses : « L'évêque frappe doucement sur la joue de celui » qu'il a confirmé avec le saint-chrême. Le curé expliquera » ainsi cette cérémonie : c'est pour que le chrétien sache que » désormais il est un soldat, dont le courage et la vertu se » font remarquer par sa patience à supporter les outrages, » et non à rendre injure pour injure; ensuite, qu'il est engagé

(1) On oignait aussi quelquefois la poitrine, les pieds, les mains, etc. Voy. encore l'avertissem. de Touttée sur le Catéchisme, 3e mystag. de saint Cyrille; outre Arcudius, Goar, Renaudot, qui font l'énumération et la description des rites des Grecs et des Orientaux.

(2) II part., ch. 3, n. 23; voy. outre cela saint Thomas, III part.. quest. 72, art. 9.

(3) Act. du conc. prov., V, p. 1; voy. les Actes des conciles de l'église de Milan, recueillis par Charles, cardinal du titre de sainte Praxède, publiés par l'ordre du cardinal Frédéric Borromée, Milan, 1619, p. 220; ibid., Instructions sur le sacrement de confirmation, p. 509 et suiv.

dans la milice chrétienne, où il ne doit point chercher les
» plaisirs et les commodités de cette vie, mais plutôt les souffrances et les peines, et par conséquent supporter toute espèce de maux avec patience; et qu'il sache bien qu'il est de son devoir de se tenir toujours sur le qui-vive pour repousser les traits de l'ennemi, de quelque côté qu'ils lui viennent; qu'il laisse attaquer son corps, son honneur, ses richesses, s'il le faut, mais que jamais on ne puisse atteindre son âme (1). » Cl. Muratori pense que l'origine de cette cérémonie vient de la réception solennelle des chevaliers, qui se pratiquait autrefois quand un roi ou un empereur décorait quelqu'un de l'honneur insigne et peu répandu, dans ces temps, du titre de chevalier, en lui donnant un soufflet; et il tire cette induction, soit par analogie, soit parce qu'avant Durand de Mende, qui vivait dans le temps où cette cérémonie était plus particulièrement en honneur, on ne trouve aucun écrivain, aucun pontifical, aucun livre liturgique qui en fasse mention (2).

(1) Voir ibid., Instructions sur le sacrement de confirmation, pag. 508. Ces instructions méritent d'être lues en entier, surtout par ceux qui ont charge d'âmes.

(2) Antiquités italiennes du moyen-âge, Milan, 1741, t. IV, diss. 53, col. 688.

BANDEL,
Curé, Chan. hon. de Limoges.

TRAITÉ
DU TRÈS-SAINT SACREMENT
DE
L'EUCHARISTIE.

Les Pères de l'Eglise ont célébré, par les plus magnifiques louanges, la divine Eucharistie, le plus grand et le plus auguste des sacrements de l'Eglise, en un mot, l'abrégé de toute la religion chrétienne. Les fidèles de tous les temps n'ont cessé d'adorer, dans un sentiment de profonde reconnaissance, ce sublime prodige d'amour. De leur côté, les incrédules, les protestants modernes et les rationalistes, imitateurs criminels des fanatiques novateurs de notre temps, dirigent toutes leurs attaques vers ce but, afin de nous ravir cette douce et suprême consolation de la vie présente. Et tous ceux qui se sont dressés contre le mystère de l'incarnation et de la rédemption, s'efforcent de même de ruiner l'eucharistie, qui est comme la continuation et l'expansion de l'incarnation, et qui renferme en soi et nous communique les fruits les plus abondants de la rédemption. Vains efforts! Dieu soutient son Eglise, et elle ne périra pas! Pour nous, nous ne devons épargner ni soins ni peines pour défendre la vérité de ce mystère ineffable, où Dieu a répandu avec tant de libéralité les richesses de son amour pour nous.

L'Ecriture sainte et les Pères l'ont désignée par les appellations les plus pompeuses : la divine *Eucharistie,* qui veut dire *bonne grâce* ou *action de grâces*. En effet. 1. à son institution, elle fut appelée *cène,* 2. de ce qu'elle renferme *le corps, la chair, le sang de Jésus-Christ;* et dans les liturgies grecques, *sainte, saint des saints, saint du Seigneur;* 3. de la matière dont elle est composée, on l'a appelée *pain, pain supersubstantiel, pain des anges;* 4. de la forme de la consécration, *eulogie* ou *bénédiction,* et *consécration;* 5. de ses effets, *vie, communion, communication* et *viatique;* 6. enfin, du lieu où elle est consacrée, *sacrement de l'autel;* et encore *réunion,* à cause de la réunion des fidèles en présence desquels elle est consacrée; de

sa distribution aux chrétiens, *fraction du pain;* de ses propriétés, *Nouveau-Testament* (1).

On définit l'eucharistie : « Le sacrement du corps et du sang » de Jésus-Christ, sous les espèces du pain et du vin, institué » par Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour être la nourriture » spirituelle des chrétiens. » Ce sacrement a deux éléments ou symboles, qui ne forment qu'un sacrement, lequel figure la nourriture de notre âme. Mais la vraie raison du sacrement gît dans la consécration des espèces du pain et du vin, comme le dit le Catéchisme romain, ou dans l'union de ces éléments, qui a lieu après que la consécration est consommée; et non pas seulement dans la consécration ou la réception de l'eucharistie, lesquelles n'ont point la raison de sacrement. Car il y a cette différence entre l'eucharistie et les autres sacrements, 1. qu'ils sont célébrés par la réception, et celle-ci par la consécration même de la matière; aussi ce sacrement persévère-t-il, tant que les espèces sensibles du pain et du vin ne sont pas corrompues; 2. que dans les autres, la substance de la matière ne subit point d'altération, et que dans celui-ci elle est entièrement changée; 3. enfin, ce qui lui est particulier, c'est qu'il n'est pas simplement un sacrement, mais encore un sacrifice; et par conséquent il tend à la sanctification des hommes par sa nature de sacrement, et comme sacrifice, il se rapporte d'abord à Dieu par l'hommage qu'il lui rend de son souverain domaine sur toutes les créatures.

Ces deux derniers points très-essentiels, qui distinguent l'eucharistie des autres sacrements, prouvent qu'elle est à la fois sacrement et sacrifice. De là la division de tout notre traité en deux parties : dans la première, nous traiterons de l'eucharistie comme sacrement; dans la seconde, en tant que sacrifice.

(1) Nous ne faisons que citer les principales dénominations. Quant à celles de *réunion, oblation, sacrifice, liturgie, assemblée, mystère, communion,* voy. Svicer, dans son Trésor ecclésiastique, pour tous ces différents noms. Ce qui n'empêche pas cet auteur de trahir toujours son calvinisme.

PREMIÈRE PARTIE.



DE L'EUCHARISTIE COMME SACREMENT.

Sans nous arrêter aux questions peu importantes que l'on trouvera dans les traités élémentaires, nous allons établir cette vérité catholique qui fait tout le fond de la discussion, je veux dire, la présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'eucharistie. Cette proposition une fois établie, il nous faudra dire comment Jésus-Christ y est présent par la *transsubstantiation*. Nous déduirons, de ces deux principaux articles, les autres chapitres de la doctrine, comme autant de corollaires que les novateurs ont osé attaquer, c'est-à-dire l'adoration du saint Sacrement, la communion sous une seule espèce, même avec des hosties consacrées auparavant, et enfin sa nécessité et les dispositions requises pour le recevoir.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PRÉSENCE RÉELLE DE JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE.

Quelques auteurs ont cru, sans en être sûrs néanmoins, que la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie a été attaquée par Jean Scot, surnommé l'Origène du IXe siècle (1). Bérenger, archidiacre de l'église d'Angers, qui vivait au XIe siècle, est regardé généralement comme le premier des *sacramentaires* (2). Des hommes, non moins distingués par leur sainteté que par leur savoir, s'élevèrent de tous côtés contre cette hérésie; plusieurs conciles, réunis pour le con-

(1) Voy. Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'eucharistie, Paris, 1704, tome I, liv. XXIII, chap. 12, et encore dans le même ouvrage, Réfutation de l'écrit d'un ministre, etc., III part., chap. 3, où l'on démontre que cette accusation contre Jean Scot ne repose sur aucun fondement solide. Mais nous reviendrons sur ce sujet.

(2) Les zwingliens et les calvinistes furent d'abord appelés *sacramentaires* par les luthériens, parce qu'ils rejetaient le dogme de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et qu'ils n'y voyaient que *des symboles*, ou *le simple sacrement* du corps et du sang de Jésus-Christ.

damner, le virent abjurer son erreur; mais ce sectaire, d'une versatilité malheureuse, retomba plusieurs fois dans son crime, après l'avoir abjuré plusieurs fois, jusqu'à ce qu'enfin, touché d'un véritable repentir, il rentra sincèrement dans le sein de l'Eglise, où il mourut (1). Wiclef se déclara son partisan en 1359. Le concile de Constance condamna l'article 3 du nouveau sectaire, ainsi conçu : « Le Christ n'est pas dans ce même » sacrement plus réellement et identiquement que dans son » propre corps (2). » Enfin, au XVI[e] siècle, Zwingle, Carlostadt, Œcolampade, Bucer, Calvin, tous les sociniens et les rationalistes, professèrent la même impiété (3).

Nous opposons, à tous ces adversaires du dogme catholique,

(1) Voir Noël Alexandre, prem. dissertat. sur les siècles XI et XII, sur le Jugement de Bérenger, dissert. de Jean Mabillon; de Bérenger, de l'Origine et du progrès de son hérésie, et Dissertation historico-critique du P. Jean Plager, de la société de Jésus : « Si Bérenger a préludé, dès le IX[e] siècle, » aux hérétiques modernes en attaquant la présence réelle du corps et du » sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, il doit être regardé comme le chef » des sacramentaires. » (Le recueil de la dissertation se trouve dans le Trésor théologique du P. Zaccaria, de la société de Jésus, tome X.)

(2) Session VIII, Hardouin, Actes des conciles, tome VIII, col. 299.

(3) On sait quelles équivoques employaient Bucer et Calvin, pour ne point paraître nier la foi des siècles précédents, en la présence réelle de Jésus-Christ, et pour s'attacher, ou du moins pour ne pas s'aliéner les luthériens et les zwingliens. Ça été et c'est encore le stratagème de ceux qui prétendent opérer une fusion ou une conciliation pacifique, surtout en Prusse, entre les luthériens et les calvinistes. Guillaume III publia un édit fameux, le 27 septembre 1817, tendant à opérer cette union. Or, ce système de conciliation a produit son effet, du moins dans quelques provinces du royaume de Prusse; dans tout le duché de Nassau, en 1817, dans le Hanôvre, dans les provinces transrhenanes de Bavière, en 1818, dans le duché d'Oldembourg, en 1820, dans celui de Wurtemberg, de Westphalie et le Palatinat, en 1821, et la même année dans le grand duché de Bade, où l'on célébra cette union, le 28 octobre, dans le grand-duché de la Hesse rhénane, en 1823, et dans celui de Darmstadt, le 16 mai 1827. Ainsi les protestants perdent toute conscience et même toute pudeur, et regardent comme un simple morceau de pain le corps de Jésus-Christ, comme une idolâtrie d'adorer sa sainte présence dans l'eucharistie, et ont ce sacrement en horreur. Il est vrai que quelques luthériens pleins d'horreur d'une telle impiété, protestèrent contre une semblable conciliation, comme Harms, dans le livre XCV; Thesen., 1817; Ammon, Médecine amère, 1817; J.-A.-N. Tittmann, de l'Union des églises évangéliques, Leipsig, 1818, et quelques autres, qui furent combattus par Schleiermacher, dans son livre à M. Ammon, sur son Examen des proposit. de Harms, Berlin, 1815; Marées, contre une erreur de Tittmann, dans sa souscription ou signature et autres, dont Boechel parle très au long dans l'*Ireneon,* et donne de grands détails sur cette matière.

Du reste, Calvin et ses sectateurs, qui vinrent après lui, et tous ces faux *iréniens,* écartant toute équivoque, s'accordent en ce point, qu'ils professent *l'absence* réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie.

la doctrine de l'Eglise qui fut décrétée dans le 1er canon de la XIII session du concile de Trente, en ces termes : « Si » quelqu'un nie que le corps et le sang, l'âme et la divinité de » Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par conséquent le Christ » tout entier, soient présents réellement et en vérité et substan- » tiellement; et s'il soutient qu'il n'est dans ce sacrement qu'en » signe, en figure, ou en puissance, qu'il soit anathème. » Les propositions que nous allons émettre démontreront que la vérité de ce dogme repose sur l'autorité des saintes Ecritures et de la tradition universelle et non interrompue.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le Christ, ainsi que le dit surtout l'Ecriture sainte, est dans le sacrement de l'eucharistie, réellement, en vérité et substantiellement présent, et non point en figure, en signe et en puissance.

Il y a tant de connexion entre les paroles qu'employa Notre-Seigneur Jésus-Christ, quand il promit qu'il nous donnerait son corps pour être notre nourriture, et celles par lesquelles il a accompli sa promesse (saint Matth., XXVI, 26; saint Marc, XIV, 22; saint Luc, XXII, 19; I épître aux Corinthiens, XI, 23), qu'il est impossible de les désunir aucunement. Sur ces deux fondements, pour plus de clarté, et en plusieurs paragraphes, nous établissons cette vérité, que l'on peut appeler, à l'époque où nous sommes, la pierre de touche des différentes confessions, et la question fondamentale entre les catholiques et les protestants, de quelque secte et de quelque dénomination qu'ils puissent être.

§ I. — *Analyse des paroles par lesquelles Notre-Seigneur promit qu'il donnerait son corps pour nourriture et son sang pour breuvage* (saint Jean, V).

Deux questions se présentent ici, savoir, 1. si Notre-Seigneur parle de l'eucharistie, dans le chap. 4 de saint Jean; 2. s'il parle de la manducation matérielle, ou de la manducation spirituelle par la foi. Avant de toucher à ces questions, il est bon de citer le texte en entier, qui fait le sujet de la discussion et même le sujet du chapitre; ce qui jettera une grande lumière sur le sujet dont il s'agit. Or, l'Evangéliste, depuis le v. 1 jusqu'au 16, raconte le miracle de la multiplication des

pains, et, depuis le 17, il montre le Christ nous recommandant ce pain céleste et la foi en la promesse qu'il en fait (1); et enfin, depuis le 51 jusqu'à la fin, il nous montre Jésus-Christ expliquant plus clairement et plus explicitement la nature, les effets, les propriétés et la nécessité de ce pain descendu des cieux. Et comme, dans cette dernière partie du chapitre, le Christ expose plus en détail ce qui se rapporte à ce pain, nous allons citer le texte en entier : « Je suis le pain » vivant qui suis descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce » pain, il vivra éternellement ; et le pain que je donnerai,

(1) J'ai dit, *le Christ recommandant de manger de ce pain et la foi en lui, promettant ce pain,* ou promettant l'eucharistie. Je sais bien que la plupart des interprètes catholiques divisent ce chapitre en trois parties, dont la première raconte le miracle opéré par Notre-Seigneur, depuis le 1er verset jusqu'au 26e. La seconde, qui prend au 27e verset jusqu'au 50e, contient le sermon du Sauveur sur la foi en sa personne ; la troisième, qui commence au 51e jusqu'à la fin, la promesse de l'eucharistie. Mais, tout bien examiné, l'exposition de saint Cyrille d'Alexandrie et de Théophylacte, qui rapportent la seconde partie de ce chapitre à l'eucharistie, au Christ, recommandant la foi en sa mission et promettant l'eucharistie, me paraît plus vraisemblable. Ce sens est clairement indiqué par les paroles du Sauveur, verset 27 : « Travaillez » pour avoir non la nourriture qui périt, mais celle qui demeure pour la vie » éternelle, et que le Fils de l'homme vous donnera; parce que c'est en lui » que Dieu le Père a imprimé son sceau et son cachet. » Ces paroles nous font entendre que Notre-Seigneur prenant occasion du miracle de la multiplication des pains, désignait aux Juifs un pain bien plus merveilleux, c'est-à-dire l'eucharistie. Mais pour faire croire à ce pain qu'il annonçait, il déclare qu'il faut croire en sa divinité, puisqu'il n'y a que Dieu seul qui puisse promettre et donner une telle nourriture. Après s'être expliqué ainsi au verset 35, il revient à ce qu'il avait dit au commencement, et poursuit jusqu'à la fin du chapitre. Donc, si on excepte la partie historique, l'objet de tout ce chapitre est le pain de l'eucharistie, auquel il rapporte la foi qu'il faut avoir en lui, qui est le pain qu'il promet, et toutes ses paroles sont une allusion à ce pain, à ses propriétés et à ses effets.

On acquerra facilement cette persuasion si on examine avec un peu de soin les paroles du Seigneur. Car 1° il emploie le futur aux versets 27 et 51 ; 2° il l'appelle le vrai pain du ciel donné par son Père, au verset 32, qui descend du ciel, et il l'oppose à la manne donnée dans le désert aux Hébreux; il emploie la même phrase et la même comparaison au verset 58; 3° il dit de lui-même qu'il est le *vrai pain,* et il répète la même chose au verset 51, et il ajoute, en parlant du pain vivant qui descend du ciel : « Si quelqu'un mange » de *ce pain,* etc.; » 4° verset 19 : « Vos pères ont mangé la manne dans le » désert; » il répète la même chose au verset 38. Il est évident d'après ceci, que le Christ avait en vue le même objet dans l'une et l'autre partie de son discours, excepté qu'il développe et confirme dans la seconde ce qu'il a dit dans la première.

Par là, les principales difficultés que les protestants opposent à la foi des catholiques, dans la seconde partie de ce discours, tombent comme d'elles-mêmes; et par là disparaît la discordance que l'on trouve dans les interprètes catholiques, en désignant d'une manière précise la transition du sermon du Sauveur, de la foi à la manducation réelle de son corps.

» c'est ma chair, que je dois donner pour la vie du monde.
» Les Juifs disputaient donc entre eux en disant : Comment
» celui-ci nous peut-il donner sa chair à manger? Et Jésus
» leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne
» mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang,
» vous n'aurez point la vie en vous. Celui qui mange ma
» chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusci-
» terai au dernier jour; car ma chair est véritablement
» viande, et mon sang est véritablement breuvage. Celui qui
» mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi
» en lui. Comme mon Père, qui m'a envoyé, est vivant et que
» je vis par mon Père, de même, celui qui me mange vivra
» aussi par moi. C'est ici le pain qui est descendu du ciel. Ce
» n'est pas comme la manne que vos pères ont mangée et qui
» ne les a pas empêchés de mourir; celui qui mange ce pain
» vivra éternellement. »

Or, nous avons démontré que Jésus-Christ veut surtout parler de l'eucharistie dans le texte que nous avons cité, et non-seulement de la foi, comme le prétendent la plupart des protestants (1) : 1. par l'analogie qu'il y a entre la manne que Moïse donna aux Hébreux dans le désert, et cette manne bien plus précieuse que le Messie, d'après leur tradition, devait donner à sa venue dans le monde (2). Les Juifs et le Christ lui-même font une allusion manifeste à ce signe et à cette tradition, dans le chap. 6, v. 31, 32-58 de l'évangile de saint Jean. 2. Par la terminologie qu'emploie le Christ en parlant de cette nourriture; car s'il eût voulu recommander la foi en

(1) J'ai dit, *la plupart des protestants,* car tous ne disent pas que Jésus-Christ parle de la foi seule dans la seconde partie de son discours, ou de la manducation spirituelle par la foi, mais un grand nombre disent avec nous que le Christ a promis de donner à manger, par une manducation réelle, le pain eucharistique. Car, sans parler de Callixte, Hackspanius, Grünenberg et d'autres cités par Volfius, dans son Cours philologique et critique sur le 4e évangile, 3e édit., Hambourg, 1799, page 864, Jérémie Taylor, regardant cela comme avéré, tire des arguments des textes de cette partie, comme étant liée avec la scène du Seigneur; voy. *Worthy communicant.*, Londres, 1660, page 271. Scherlok, allant plus loin, tâche de prouver qu'elle ne se rapporte point à cette partie. Voir Discours sur les relig., etc., édit. 3, Londres, 1700, p. 364.

(2) On lit dans l'Exposition ecclésiastique : « Rabbi Berechiah dit au nom
» de R. Isaac : De même qu'il y a eu un premier Goël (libérateur), de même
» il y en aura un second. Le premier Goël fit descendre de la manne du ciel,
» comme il est écrit : *Je vous ferai pleuvoir de la manne du ciel,* de même
» le second Goël fera descendre la manne. » Voyez Schoettgenius, Heures hébraïques et Talmud, tome I, page 359, Leipsig, 1733.

sa divinité sous la figure de sa chair et de son sang, il eût faussé toutes les règles du langage, et il eût opposé, sans motif, un obstacle insurmontable aux Juifs au lieu de se concilier leur foi. Car, toutes les fois qu'on trouve dans les Ecritures cette métaphore, *manger la chair de quelqu'un,* on la prend en mauvaise part (1), parce qu'elle signifie *causer un grave dommage à quelqu'un par une calomnie ou une fausse accusation.* De plus, l'idée de manger de la chair humaine et boire du sang répugnaient horriblement aux Juifs. Il est donc absurde de soutenir que si le Christ n'eût voulu que recommander la foi en sa divinité, il eût employé une image et une figure de rhétorique qui inspirait la plus vive horreur aux Juifs. 3. Par la continuelle opposition que le Christ met toujours entre *le breuvage* et *la nourriture, le boire* et *le manger, la chair* et *le sang,* ce qu'il ne fait pas lorsqu'il parle seulement de la foi, surtout lorsqu'il distingue l'objet de la manducation de celui du breuvage, comme il fait ici. 4. Par le futur, qu'il emploie pour annoncer ce pain, v. 27, 51. Or, la foi au Christ ou au Messie, et en sa passion, existait chez les Juifs, et il la leur recommandait par le fait même. Aussi leur promet-il une autre nourriture qu'il leur donnera plus tard, qui n'est autre chose que le pain eucharistique. 5. Par l'aveu de plusieurs de nos adversaires, qui confessent que le Christ parle ici de l'eucharistie, quoiqu'ils soutiennent qu'elle devait être reçue spirituellement (2); ce qui nous suffit pour le moment. Donc :

(1) De même, Psaume 28, 2. Voy. Rosenmuller, Psaumes, 2e édit., Leipsig, 1823, II vol., p. 724; Job, XIX, 22; Michée, III, 3; Eccl., IV, 5; Job, XXXI, 31, et XIV, 10; épît. aux Galates, v. 25; Dan., III, 8, VI, 34. Les langues dérivées prennent cette phrase dans le même sens, comme l'arabe, Koran Sura, XLIX, 12, et ailleurs. De même chez les Latins, comme on peut le voir dans Horace, épîtres, liv. II, ch. 1, vers 160; satires, liv. I, vers 81; Martial, liv. IV, épigr. 64, vers 31; liv. V, épître 50, vers 8; liv. XIII, épître 2, etc. Il en était ainsi chez les Grecs et les Syriens, etc.; les principaux philologues modernes, Michaélis, Jahn et Ammon en disent autant; Winer, Gesenius, qui tous, excepté Jahn, sont protestants. Il suit de là que les auditeurs de Jésus-Christ ne pouvaient choisir que le sens littéral ou le sens allégorique; mais ce dernier est absurde; donc nous devons conclure que Jésus-Christ enseigne ici qu'il faut réellement manger son corps et boire son sang. Le cardinal Wiseman développe cette preuve avec un admirable savoir, dans ses Lettres sur la présence réelle, etc., Londres, 1836, 1 vol., p. 64 et suiv. Nous devons avouer que nous avons tiré de cet ouvrage une grande partie des preuves de notre proposition.

(2) Voir Albert., de l'Eucharistie, liv. I, ch. 30.

Tant qu'à la question de savoir si le Christ a parlé de la manducation matérielle de sa chair et de son sang, ou seulement de la manducation spirituelle, par la foi, nous disons qu'il l'a entendu dans le premier sens, et nous le prouvons ainsi : 1. Par le sens que lui donnèrent ceux qui l'entendirent et de la manière de parler habituelle à Notre-Seigneur. En effet, l'objection que lui firent les Juifs et le murmure dont la foule accueillit ses paroles (v. 35), ne pouvaient venir que de ce qu'ils avaient pris au pied de la lettre les paroles du Sauveur, et qu'ils comprirent la manducation proprement dite, de l'aveu de plusieurs protestants (1). Leur calomnie contre les catholiques, par laquelle ils les accusent d'entendre ce mystère à la manière judaïque, d'une manière toute charnelle, en est une confirmation. Le Christ, qui a l'habitude d'expliquer le sens de quelques-unes de ses paroles qui renferment quelque obscurité, bien que celle-ci ne fût pas très-épaisse (2), loin d'expliquer ce passage, ou d'affaiblir le sens de ce qu'il avait dit de la manducation de sa chair, confirme au contraire ces paroles, en mettant une distinction entre sa chair et son sang, au verset 53, et insiste de nouveau en répétant les mêmes paroles, jusqu'à trois fois, dans les versets suivants. Et, de plus, s'il ne l'assure pas avec serment, il confirme une fois de plus, par des expressions très-vives et très-expresses, ce qu'il avait déjà enseigné (3), et tout-à-fait dans le sens de ses auditeurs, qui avaient entendu ses paroles de la manducation charnelle. 2. Par les épithètes que le Christ emploie pour confirmer sa doctrine, après le scandale des Juifs, et par la manière d'agir de ses disciples. En effet, sitôt que les Juifs, qui avaient entendu ses paroles dans le sens purement littéral,

(1) Voy. Rosenmuller, Observations sur le Nouv.-Test., t. II, h. l.

(2) Par exemple, son entretien avec Nicodème, saint Jean, ch. 3, vers. 5 et suiv.; saint Matthieu, ch. 14, v. 6, du Serment des pharisiens. Voir saint Luc, ch. 12 v. 1; saint Jean, ch. 15, v. 32; ibid., ch. 11, v. 11; saint Matthieu, ch. 19, v. 24; saint Jean, ch. 8, v. 21 et 32, 40; saint Jean, ch. 5, v. 13; XVI, v. 18, 22. Il faut encore observer ici que, malgré les objections des Juifs, qui entendaient ses paroles dans le sens littéral, Jésus-Christ s'en tint à ce qu'il avait dit, et qu'il répéta et confirma ses mêmes paroles. Voy. saint Matthieu, ch. 19, v. 2; saint Jean, ch. 8, v. 56; ibid., ch. 6, v. 42.

(3) Les philologues les plus renommés remarquent que cette phrase, *en vérité, en vérité, je vous dis,* n'est point un serment, mais l'affirmation la plus précise. Les Juifs l'appellent une *corroboration* et une *confirmation* de ce qu'on a avancé. Voy. Glass, Philologie sacrée accommodée à ces temps, t. I, Leipsig, 1776, p. 397, *In confirmando*, etc.

manifestent l'étonnement qu'elles leur causent, sans tenir compte de leurs murmures et du scandale qu'ils en éprouvent, il insiste en disant : « Ma chair est *vraiment* une nourriture, » et mon sang est *vraiment* un breuvage (1); » et, changeant sa phrase, il réunit la nourriture et le breuvage en ajoutant : « Celui qui mange ma chair vivra pour moi. » Par ces paroles, il empêche toute allusion à sa mort violente, comme la plupart des interprètes modernes protestants expliquent le premier texte (2). Ce qu'entendant, les disciples du Sauveur furent scandalisés et dirent : « Ces paroles sont bien dures, et » qui peut les écouter? » c'est-à-dire, elles sont *horribles* et *insupportables* (3); de manière qu'ils ne disent pas : « Qui peut » les croire? » mais : « Qui peut les entendre (4)? » 3. Par le miracle par lequel Jésus-Christ promet de confirmer sa doctrine, dans le sens qu'avaient entendu ses disciples; il ajoute en effet : « Cela vous scandalise? Et si vous voyez le Fils » monter là d'où il est descendu? » Ce que Kuinoël et Bloomfield expliquent ainsi : « Si je monte au ciel, vous ne serez » plus offensés ni scandalisés. » C'est-à-dire, Jésus-Christ, selon son habitude, en appelle à son ascension comme à la marque de sa mission divine pour enseigner et pour imposer la nécessité de la foi, malgré toutes les oppositions de la nature (5). 4. Par le caractère et les tendances de Jésus-Christ; car lui, qui est la voie, la vérité et la vie, eût donné occasion de se scandaliser de ses paroles allégoriques, à ses disciples,

(1) En grec, Ἀληθῶς (vraiment). On trouve cependant, dans des manuscrits qui ont de l'autorité, l'adjectif ἀληθὴς (vraie). Il se voit aussi dans les saints Pères.

(2) Comme Rosenmuller, Kuinoël, Tittmann, Tholuk, Lampe, Schulz, Bloomfield, Eseley, etc., dans les commentaires sur ce chapitre.

(3) Cicéron emploie cette phrase dans sa huitième philippique : « Pour que » tout le corps soit sain, il faut retrancher ce qui est gâté dans le corps de la » république. » *Parole dure.* Mais parole plus dure : « Il faut que les méchants, » les scélérats et les impies soient saufs. » C'est dans le même sens que Démétrius emploie les paroles suivantes : « Cette parole est dure et cruelle, » c'est-à-dire qu'il fait une obligation aux soldats de garder leurs rangs dans la bataille, dussent-ils s'exposer au danger d'être tués par l'ennemi. Voir d'autres exemples dans les Critiques sacrés, h. l.

(4) C'est à cause de cela que saint Jean Chrysostôme, homélie 54 ou 53, sur saint Jean, n. 3, dit que *pouvoir* équivaut à *vouloir. Ne pas pouvoir est la même chose que ne pas vouloir.* Et plus bas : *Vous voyez que ne pas pouvoir est ne pas vouloir.*

(5) Kuinoël, page 374; Bloomfield, page 220. On peut appliquer ici ce qu'on lit en saint Jean, prem. épît., vers. 50, 51; évang. de saint Matthieu, ch. 26, vers. 63, 64.

qu'il avait nourris avec tant de bonté du pain de sa doctrine dans le désert, et qu'il nourrit plus tard, par un miracle insigne de sa miséricorde, du pain sacramentel de son corps; ce qu'il eût pu empêcher d'un seul mot. Il insiste cependant et confirme ses paroles par une assurance solennelle, selon leur faible intelligence. Il accroît immensément la difficulté des interprétations des protestants; il souffre que ses disciples soient scandalisés; il appuie la promesse sur un miracle à venir; il les expose même à perdre la vie éternelle; il va jusqu'à permettre à ses apôtres de le quitter, eux à qui il avait été donné de connaître les mystères du royaume de Dieu (saint Luc, ch. 8, v. 10), sans leur fournir d'autre explication, ou reprendre leur interprétation erronée. Il est impossible, si l'on y réfléchit soigneusement, d'admettre une semblable absurdité, si éloignée du caractère plein d'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cela est, en quelque sorte, plus difficile à croire que le mystère même de l'eucharistie (1). 5. Par la manière d'agir du saint Evangéliste, qui, toutes les fois qu'il rapporte une parole obscure de Jésus-Christ, dont notre divin Maître n'a point donné l'explication, l'expose dans le sens que Jésus-Christ lui a donné (2); mais il ne dit rien ici de la fausse idée que se font les Juifs et les disciples, malgré que, dans l'hypothèse des protestants, la façon de parler de Jésus-Christ fût très-obscure et capable d'induire en erreur (3). 6. Par l'interprétation unanime des

(1) Voir Moore, Voyage d'un jeune Irlandais à la recherche d'une religion, traduit de l'anglais, Paris, 1836, chap. 22.

(2) Saint Jean, ch. 2, v. 19-21; ch. 7, v. 38-39, etc.

(3) Il ne faut pas oublier que le but que se proposait saint Jean, en écrivant son évangile, démontre encore plus clairement qu'il s'agit dans les paroles de Notre-Seigneur de la manducation réelle de son corps et de son sang. Car, outre la divinité du Verbe ou du Christ, saint Jean voulait prouver, contre les docètes et ceux qui prétendaient qu'il n'était qu'un fantôme, qu'il avait une vraie chair et un vrai sang; or, le saint évangéliste donne avec le plus grand soin toutes les preuves qui pouvaient établir cette vérité. Tout le monde sera persuadé, à cause de l'intime connexion qu'il y a entre l'eucharistie et l'incarnation, qu'on doit induire la réalité de la chair et du sang de Jésus, de la vérité de sa chair et de son sang qu'il nous donna à boire et à manger. Si on devait entendre les paroles du Sauveur de la manducation spirituelle par la foi, l'évangéliste eût fait un travail inutile. D'où nous concluons que c'est une pensée aussi fausse qu'impie de Kaiser, d'avoir soutenu, dans la Bibliothèque théologique, prem. part., p. 263, que saint Jean ne parle nullement de la sainte cène, « parce qu'il est probable que les assemblées des » chrétiens, où on lisait l'évangile de saint Jean, ignoraient encore la céré- » monie de la sainte cène. » Wegscheider s'est rendu coupable de la même faute, en disant, § 173, n. *c* : « Il faut se tenir pour assuré que ce passage de

saints Pères des six premiers siècles, et, ce qui est plus, du sentiment universel de l'Eglise, puisque l'usage de donner la sainte eucharistie aux enfants qui venaient de recevoir le baptême ne tire son origine que des paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Si vous ne mangez, etc. » Nous en avons pour garants deux témoins illustres, saint Innocent I et saint Augustin, qui partent de là pour réfuter la fausse distinction des pélagiens entre le royaume de Dieu et la vie éternelle (1). Trois conciles œcuméniques confirment cette manière de voir : celui d'Ephèse (2), le second de Nicée (3) et le concile de Trente (4).

Ainsi donc, soit que nous suivions les règles d'une saine exégèse ou les lois philologiques et herméneutiques, soit que nous tenions compte de ce qui suit et de ce qui précède, de la perpétuité de la tradition et de la pratique de l'Eglise, nous avons prouvé notre proposition, savoir, que dans le sermon rapporté au chap. 6 de l'évangile de saint Jean, Jésus-Christ a

» saint Jean, ch. 6, v. 51 et suiv., n'exprime qu'une espèce d'union mystique » avec Jésus-Christ, et qu'on ne trouve dans les écrivains sacrés aucun » vestige de la célébration du corps et du sang de Jésus-Christ dans les églises » de l'Asie mineure. » Voir l'épître aux Ephés., ch. 4, vers. 4-6, où il n'est fait aucune mention de la sainte cène. Il nous paraît vraisemblable que Jean, qui recommandait surtout l'adoration de Dieu en esprit (voir son évangile, chap. 4, vers. 23-24, VI, 63), s'est mis peu en peine du culte extérieur du baptême et de l'eucharistie, et qu'il a figuré des cérémonies sous un voile mystique (évangile de saint Jean, ch. 3 et 6). De même, Dav. Schulz, *Doctrine chrétienne de la sainte cène,* d'après le texte fondamental N. T., Leipsig, 1824, liv. I, p. 161 et suiv.; Knapp, Chr. Gl. 2, p. 376 et suiv. C'est ainsi que les rationalistes lacèrent l'Ecriture sainte. En attendant, ainsi que nous le verrons, saint Ignace martyr, disciple de saint Jean, combat les docètes, qui donnaient au Christ une chair fantastique. Mais pour voir comment ces accusateurs de la chaste Suzanne s'accordent entre eux, nous allons rapporter les paroles de Kuinoël sur l'évangile de saint Matthieu, ch. 26, v. 26 : « Du reste, dit-il, » Jean n'a rien dit de l'institution de la sainte cène, parce que, de même que » le fait très-bien observer Eckermann, *Handb,* B. 4, page 432, le mystère de » l'eucharistie n'était ni connu ni célébré au temps où saint Jean écrivait. » Admirable! ainsi, le vrai motif pour lequel saint Jean n'a pas parlé de l'institution de l'eucharistie, c'est parce qu'il s'était proposé de dire ce que les autres évangélistes avaient omis, et parce qu'il avait parlé longuement de l'eucharistie dans tout le chap. 6 de son évangile.

(1) Voyez Maldonat, dans son commentaire sur saint Jean, qui cependant, plus bas, va plus loin qu'il ne faut, en affirmant que l'opinion que l'eucharistie était nécessaire aux enfants, eut cours dans l'Eglise pendant environ six cents ans.

(2) Dans la lettre à Nestorius. Voyez *les Actes des conciles,* Hardouin, t. I, col. 1290.

(3) Act. 6, dans Hardouin, t. IV, col. 370.

(4) Session XIII, ch. 2, et sess. XXI, ch. 1.

parlé de l'eucharistie et de sa réelle manducation, et non de sa réception par la foi seule, ou de sa manducation spirituelle par la foi.

Objections.

I. *Obj.* La suite du discours, la manière de s'exprimer, et tout ce qui accompagne ses paroles, nous font une loi d'entendre les paroles de Jésus-Christ, vers. 51 et suivants, de la foi seule. En effet, les paroles de Jésus-Christ étant figuratives et rappelant le souvenir de ce qui a été dit précédemment de la nourriture naturelle, on ne peut l'appliquer à la sainte cène (1). 2. Ce que le Christ dit au verset 51, doit s'entendre de sa doctrine, qu'il leur proposait comme l'aliment de l'âme de ceux qui l'écoutaient (2). 3. Aussi le sens de ces paroles, telles qu'on les lit dans le texte grec : « Et le pain que je vous don» nerai est ma chair, *que je donnerai* pour la vie du monde, » est-il celui-ci : « Moi aussi, jusqu'à ce que je meure, je don» nerai à votre âme sa nourriture et son breuvage, et vous, » faites donc en sorte que ma mort vous soit salutaire le plus » possible. » L'explication de ces paroles se recommande par sa simplicité et se coordonne parfaitement avec tout le reste du discours. Car Jésus-Christ parlait de sa mort prochaine, afin d'ôter de l'esprit de ses auditeurs et de ses disciples les idées générales qu'ils avaient du règne temporel du Messie, et afin qu'ils se rappelassent ses prédictions quand il aurait souffert sa passion (3). 4. Quelques-uns détournaient le sens de ces paroles du verset 35, pour se moquer de lui ; d'autres les prenaient à la lettre et comme si elles n'avaient point été dites au figuré, et les traitaient d'absurdes ; quelques autres leur trouvaient bien un sens, mais les repoussaient comme des expressions d'un orgueil insensé. C'est pourquoi Jésus-Christ, qui savait qu'ils les comprenaient très-bien, ne leur en donnait plus aucune explication, mais (comme au verset 44) il leur répétait, verset 54, de plus en plus ce qu'il avait déjà dit : « Si vous ne mangez ma chair, etc. ; » ce qui exprime, de même que les paroles rapportées plus haut, que le Christ fonderait et établirait une nouvelle religion, que les péchés des

(1) Ainsi Kuinoël, Comment. sur le septième chap. de saint Jean, page 369.

(2) Ibidem, page 367.

(3) Ibidem, page 370.

hommes seraient pardonnés, qu'ils n'avaient rien à craindre, mais qu'ils devaient s'appliquer à eux-mêmes et recevoir les fruits de sa mort, et par là croître en amour pour lui et s'exciter à imiter les exemples qu'il leur avait donnés, etc.; que sans cela ils ne pourraient arriver au bonheur. Cette même pensée est expressément répétée aux versets 56 et 57, et il la leur inculque, comme s'il disait : « Par une mort sanglante, je » vous donne la vraie nourriture de l'âme (la chair et le sang); » de ma mort, les fruits les plus abondants rejaillissent sur le » genre humain. » Enfin, près d'achever son discours, Jésus-Christ, rappelant ce qu'il leur avait enseigné de sa doctrine et de sa mort, répète en général, verset 58, qu'il était la nourriture descendue de Dieu même, qu'il leur donnait l'aliment le plus salutaire, et que tous ceux qui le prendraient seraient éternellement heureux (1). Tel est en effet le contexte et l'ensemble de la phrase. 5. Il s'ensuit que l'eucharistie n'avait point encore été instituée quand Jésus-Christ leur parlait de la sorte; ce qui fait que ces paroles paraissaient obscures aux apôtres et à tous ceux qui les entendirent, de telle sorte qu'ils ne pouvaient les comprendre. 6. Que si elles parurent plus intelligibles à ses disciples, après l'institution de l'eucharistie, elles n'en restèrent pas plus accessibles au reste des auditeurs. Ces paroles du Sauveur eussent été inintelligibles, et on ne s'explique pas dans quel but il les aurait proférées (2). Donc :

Réponse. Je nie l'antécédent; à la première preuve, je distingue : L'expression *pain* est figurative, et c'est pour cela que Jésus-Christ l'explique, *je l'accorde;* le mot *chair* est pris au figuré, *je le nie.* Autrement la chair qu'il a livrée sur la croix pour la vie du monde serait figurée et métaphorique, selon l'explication de nos adversaires; et comme la manducation se rapporte à la chair, il est évident que Jésus-Christ a voulu parler de la manducation proprement dite. Or, la nourriture naturelle, dont il avait parlé précédemment, lui fournit l'occasion d'exposer sa doctrine touchant le pain eucharistique, comme cela est arrivé d'autres fois (3).

(1) Ibidem, p. 372, et avec lui Rosenmuller, dans le I liv. de son histoire.

(2) Ibidem, p. 369, et avec lui Lampe et Schulz, tiennent le même langage dans les notes sur l'hist. I.

(3) C'était l'habitude du Christ et de ses apôtres d'accommoder leurs paroles aux circonstances, ou de les tirer comme des conséquences des miracles opérés nouvellement. C'est ainsi que fit Jésus-Christ avec la Samaritaine, à qui

Pour la seconde, je le nie, 1. parce qu'ainsi que nous l'avons déjà dit, dans tout ce sermon, le Christ parle seulement de l'eucharistie, ou plutôt de lui-même, promettant cette nourriture; et la condition qu'il exige, c'est la foi en lui, cette foi qu'il veut se concilier. 2. Parce que, dans les versets 35 et 48, il ne parle pas de sa doctrine, mais de lui-même, en disant : « Je suis le pain de vie; » ou : « Je suis le pain » vivant, » et il se propose comme l'aliment et le pain des âmes, sans qu'il soit question de sa doctrine. 3. Parce que, supposé même, selon l'opinion générale, qu'il ait parlé de la foi en lui et en sa doctrine, dans la première partie de son sermon, la tournure de phrase qu'il emploie dans la première et la dernière partie de son discours, démontre évidemment qu'après avoir parlé de la nourriture spirituelle, il parle du pain sacramentel. En effet, et cette seule remarque suffira. Jésus-Christ évite prudemment la locution de *le manger lui-même,* en disant : « Celui qui vient à moi; » et : « Celui qui » croit en moi; » puis il ajoute simplement, « que son Père » donne le *vrai* pain du ciel, » et que le « pain de Dieu donne » la vie au monde, » verset 33, et de même dans les versets 36, 37, 40, 44, 45, et jusqu'au 48e, où finit la première partie du sermon. Au lieu que dans la dernière partie il change sa manière de s'exprimer, et il emploie le mot *manger,* et le répète plusieurs fois, depuis le 49e jusqu'au 59e verset. Ensuite, toutes les fois qu'il parle de lui, comme objet de la foi, sous l'emblème d'une nourriture spirituelle, il la montre comme *donnée* par son Père, versets 32, 33, 39, 40, 44; mais depuis le 48e jusqu'au 52e, il la donne comme venant *de lui.* Enfin, partout l'effet de ce don précieux doit être la vie éternelle et la résurrection, versets 40, 44, 47, 52, 55, 59. Mais dans la dernière partie il dit que nous sommes amenés à lui par son Père, versets 35, 37, 44, 45. Toutes les fois qu'il s'agit de la foi, c'est toujours la même manière de parler,

il demanda de l'eau à boire, et que de là il prit occasion de lui parler de l'eau spirituelle, c'est-à-dire de la foi et de sa grâce (saint Jean, ch. 4, v. 10). C'est ainsi qu'après avoir guéri une maladie invétérée, il expose le dogme de la résurrection (saint Jean, ch. 5, v. 20). Il tire des paraboles de l'expulsion qu'il vient de faire du démon, du corps des possédés (saint Matthieu, ch. 12, v. 43). A l'occasion de la guérison de l'aveugle-né, il reproche aux pharisiens leur aveuglement (saint Jean, ch. 4, v. 39). C'est ainsi que saint Pierre, après un miracle opéré au nom de Jésus, parle du nom sacré de Jésus (Actes des apôtres, ch. 3, v. 6, 16).

saint Matthieu, chap. 11, versets 25, 27. Et dans l'autre partie, il assure *qu'il demeure en nous et nous en lui,* vers. 56. Cette phrase exprime l'union par le lien de l'amour, saint Jean, chap. 14, verset 23, chap. 15, versets 4, 9. Et dans la I épître de saint Jean, chap. 2, verset 24, il est séparé de la foi, comme l'effet de sa cause, voir encore ibid., chap. 4, versets 12, 13, 16, 17, et chap. 3, verset 24. Le changement de phraséologie démontre donc le changement de sujet, et que le Christ parle ici de la manducation réelle de sa chair et de la réception de son sang, et non de sa foi et de sa doctrine, comme dans la première partie, ainsi que quelques-uns semblent le croire (1).

Pour la troisième, je le nie. Car cette explication est forcée et purement gratuite. Le sens dans lequel les Juifs l'entendirent et la réponse de Jésus-Christ, qui confirme la même vérité en inculquant de nouveau la nécessité de manger sa chair et de boire son sang, versets 53 et suivants, en sont la réfutation. Que si l'explication donnée par nos adversaires se recommande par sa simplicité, comment se fait-il que ceux qui rejettent l'interprétation littérale diffèrent tellement dans l'explication des paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'on n'en trouverait pas deux qui soient d'accord (2), et que

(1) Nous l'avouons en effet, pour agir loyalement avec nos adversaires. Du reste, qu'ils se souviennent de ce que nous avons fait remarquer un peu plus haut. Car l'objet de la matière de tout le chapitre, selon le langage des logiciens, est la nourriture eucharistique à laquelle se rapporte le miracle de la multiplication des pains, comme le préambule et le symbole de cette nourriture bien plus excellente. Et comme Jésus-Christ l'a déclaré bien plus clairement, depuis le verset 51, qu'il ne l'avait fait dans les précédents, il en est résulté que la plupart ont cru qu'il avait passé du précepte de la foi à la promesse de l'eucharistie, ainsi que l'a fait observer un moderne et savant commentateur, Tholuck, dans son commentaire sur l'évangile de saint Jean (Hambourg, 1828, page 129), en avouant que le Christ n'a pas voulu exprimer, dans le vers. 51, ce qu'il avait déjà dit, ce qui nous paraît suffisant. D'ailleurs, la foi que le Christ recommande et exige ici en sa personne ou en sa divinité, il l'exige comme un moyen de croire à la promesse de son corps comme nourriture et de son sang comme breuvage, qu'il devait donner par l'institution de l'eucharistie.

(2) Il suffit de jeter les yeux, même en courant, sur les ouvrages des commentateurs protestants, pour qu'on demeure convaincu de l'étrange discordance qui règne entre eux, et que l'un nie ce que l'autre croit. Car les uns appliquent à l'eucharistie les paroles du Sauveur, de telle façon qu'ils prouvent et constatent sa présence *réelle* et *vitale*, mais non pas sa présence corporelle, tel que le docteur Hampden, professeur de théologie à l'université d'Oxford (*augural discourse*); les autres entendent tout le sermon de Jésus-Christ de la foi seule, les autres de sa mort, ceux-ci du précepte d'accepter

ceux qui écoutaient le Sauveur n'y aient rien compris? Ensuite, ainsi que l'imaginent nos adversaires, le Christ ne prend pas la peine de redresser les fausses idées qu'ils avaient préconçues sur le règne temporel du Messie, et ne fait que rappeler en passant le souvenir de sa mort; il ne dit donc cela que pour leur apprendre que ce n'était point une chair spirituelle et emblématique qu'ils devaient manger, mais sa véritable chair, qu'il devait leur livrer par sa mort.

Pour la quatrième, je la nie, puisque les assertions de nos adversaires sont tout-à-fait gratuites, qu'il n'y a là aucun indice d'un sens dérisoire, et que la foule exprime plutôt la difficulté de mettre en pratique le commandement du Christ, de manger sa chair, ainsi que le texte le démontre. Ceci une fois admis, tout l'édifice d'objections élevé par nos adversaires croule par la base, savoir, que le Christ n'a pas voulu donner une nouvelle explication de ses paroles, parce qu'il voyait qu'elles étaient claires et évidentes; qu'il a voulu signifier la mort violente qu'il devait subir par la distinction de sa chair et de son sang, et autres semblables, qui sont autant de fables imaginées pour échapper à l'évidence de ce discours. En outre, il est absurde de prendre ces paroles : *Manger la chair de quelqu'un,* pour : *Croire en quelqu'un* ou en sa doctrine, ainsi que nous l'avons fait voir, et dont on ne trouve aucun exemple ni dans la philologie de la Bible, ni dans aucune philologie de l'Orient ou de l'Occident; autrement il faudrait dire que quand nous croyons à la Trinité, nous pourrions dire que *nous mangeons la Trinité.* Absurdité que dévorent les rationalistes bibliques, pour ne pas croire aux paroles de Jésus-Christ! Enfin, quel fruit peut-on retirer, ou quelle nourriture peut-on recevoir, dans l'hypothèse des adversaires que nous combattons, et qui nient l'incarnation du Sauveur et la vertu expiatoire de la mort de Jésus-Christ?

Pour la cinquième, je distingue : C'est-à-dire le sacrement de l'eucharistie n'étant point encore institué, les auditeurs de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne pouvaient comprendre comment ils pourraient manger sa chair et boire son sang, *je l'accorde;* mais *je nie* qu'ils ne pussent comprendre ses paroles sur la vraie manducation de son corps et la vraie réception de

sa doctrine, etc.; voy. Kuinoël, Rosenmuller, Beveridge, etc.; voy. Wiseman, ouv. cit., pag. 145 et suiv.

son sang. Ils le pouvaient si bien, qu'ils le comprirent en effet. L'objection des Juifs ne tombait que sur le mode : « Comment » peut-il, etc. » Ajoutons que Jésus-Christ s'entretint, avec Nicodème, du baptême qu'il n'avait pas encore institué (saint Jean, chap. 3) (1).

Quant à la sixième, j'admets que les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne fussent pas bien accessibles à ses autres auditeurs et aux disciples incrédules, même après l'institution de l'eucharistie; mais c'était uniquement leur faute. Fallait-il donc que parce qu'il prévoyait qu'il y aurait des hérétiques, des incrédules et des rationalistes qui s'offenseraient de sa doctrine et de ses mystères, il s'abstînt pour cela de les révéler au monde? Il leur répète à chaque instant : « Et vous » aussi, vous voulez m'abandonner? »

Je dis à la septième : On sait très-bien que Notre-Seigneur Jésus-Christ avait soin de préparer les esprits, dans la crainte de les effrayer par l'étrangeté du fait, toutes les fois qu'il avait l'intention de faire ou d'établir quelque chose d'extraordinaire (2). C'est ainsi qu'il en a agi à l'occasion du sacrement de l'eucharistie, selon l'observation de saint Jean Chrysostôme (3); aussi les apôtres ne furent-ils ni étonnés ni troublés, lorsqu'à la veille de sa mort il établit ce divin sacrement. Encore une nouvelle preuve que ce sermon de Notre-Seigneur a trait à l'eucharistie.

(1) Selon Kuinoël, et quelques autres avec lui, Jésus-Christ parle ici de sa mort violente et de la foi en cette mort; et cependant il n'était pas encore mort. C'est ainsi que nos adversaires se percent de leurs propres traits.

(2) Ainsi le Seigneur prédit souvent sa mort et sa résurrection. On peut faire ici l'application de ses paroles de l'évangile de saint Jean, chap. 14, v. 29 : « Et je vous le dis maintenant, avant que cela arrive, afin que lorsqu'il » sera arrivé, vous croyiez en moi. » Maldonat écrit très à propos (*in h. l.*) : « Je vous le demande, dit-il, quels termes plus clairs Jésus-Christ pouvait-il » employer, s'il eût voulu parler du sacrement de l'eucharistie et le dépeindre » au naturel? Pourquoi aurait-il appelé sa chair un aliment et son sang un » breuvage, s'il n'eût voulu parler de sa chair et de son sang, qu'il devait » donner à ses amis pour nourriture et pour breuvage, sous les espèces du » pain et du vin. S'il n'avait institué par la suite aucun sacrement, sous les » apparences du pain et du vin, alors nous chercherions une autre expli» cation, et nous ferions en sorte d'appliquer ce passage de l'Evangile à sa » mort, et d'y voir que nous devons manger sa chair et boire son sang » par la foi. Mais comme peu de temps après il institua le sacrement d'eucha» ristie, où, à la lettre, nous mangeons et buvons, je ne vois pas qu'il soit » judicieux et sage de sacrifier un sens clair, facile et propre, pour en suivre » un autre qui est obscur, allégorique et forcé. »

(3) Homélie 87, sur saint Matthieu.

II. *Obj*. Assurément Jésus-Christ ne parle pas de la manducation réelle, mais de la manducation par la foi seule. En effet, 1. ainsi que le fait observer Waterland, le Christ, en exposant les effets de la manducation de sa chair, dit : « Celui » qui mange, vivra éternellement..... il a la vie éternelle..... » Si vous ne mangez, vous n'aurez pas la vie en vous. » Or, on doit mettre des restrictions à l'interprétation catholique, *si dignement, si jamais,* etc. Entre toutes les interprétations, on doit préférer ce sens, auquel on doit apporter le moins de restrictions possibles, comme il arrive pour l'interprétation de la manducation par la foi (1). Donc, etc. 2. De plus, comme le dit très-bien Beveridge, ce sacrement n'était point encore institué, et cependant Jésus-Christ parle au présent : « Celui qui » ne mange pas de ce pain, mourra (verset 54), et quiconque » en mangera, vivra (versets 52, 55, 57). » Donc Jésus-Christ parle de la nourriture spirituelle de la foi (2). 3. Le Christ le déclare en termes formels, verset 63 : « La chair ne » peut rien, c'est l'esprit qui vivifie; les paroles que je vous » dis sont esprit et vie. » 4. C'est ce que saint Pierre comprit très-bien en répondant, au nom de tous les apôtres, à Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui disait : « Est-ce que, vous aussi, » vous voulez m'abandonner ? » — « Seigneur, à qui irions-» nous? vous avez les paroles de la vie éternelle; nous savons » et nous croyons que vous êtes le Christ, Fils de Dieu. » Jésus-Christ avait donc parlé de la manducation par la foi, et non de la manducation réelle de sa chair.

Réponse. Je nie l'antécédent. Car, sans cela, il n'eût pas été nécessaire que les hérétiques et les rationalistes se donnassent tant de peine pour fausser le sens du texte. Car l'éclat de cette vérité leur eût percé les yeux (3).

(1) Waterland, vol. VII, page 402.

(2) Trésor théologique, Londres, 1710, vol. II, page 271.

(3) Johnson fait cet aveu dans Th. Moore : « Un des principaux motifs, dit-il, » qui force les théologiens modernes à ne pas vouloir entendre de l'eucharistie le sixième chapitre de saint Jean, c'est que les effets admirables attribués à la participation de la chair et du sang de Jésus-Christ, tels que la » vie éternelle et toutes les bénédictions évangéliques, *sont trop grands, trop* » *précieux*, pour que la communion puisse les produire. Rien, sans doute, » ajoute Moore, de plus juste et de plus naïf que cette remarque. Ainsi, tous » les efforts des théologiens de l'église anglicane n'ont tendus qu'à dérober » à la doctrine catholique l'autorité de ce chapitre, afin de conduire les protestants à ne plus avoir de l'eucharistie que l'idée basse et commune qu'en » ont conservée les sociniens ou les hoadleytes. » Ouv. cit., pag. 70, 71.

Pour la première preuve, je distingue : On doit faire plusieurs restrictions à l'interprétation catholique que la nature du précepte exige et implique en elle-même; et dans toute hypothèse, *transeat* ou *je l'accorde;* exclusivement et seulement dans l'interprétation catholique, *je le nie.* En effet, 1. Waterland lui-même avoue qu'on doit faire *des restrictions dans ce discours.* 2. Il n'y a, à proprement parler, aucune restriction, lorsqu'une loi ou les Ecritures contiennent une promesse ou attachent une récompense à une action; les paroles qui expriment la condition signifient que cette action doit être nécessairement et toujours accomplie rigoureusement. Par exemple, quand il est question de la foi, à laquelle une récompense est attachée, on entend toujours une foi sincère et réelle mue par la charité; car « les démons croient et tremblent (saint Jacq., » chap. 2, verset 19). » Quand on dit que ceux qui croient et qui sont baptisés seront sauvés, cela se prend d'une manière relative et eu égard aux conditions nécessaires au salut. Lorsqu'on attribue une efficacité aux sacrifices de l'Ancien-Testament, on comprend facilement que c'est en union et en vertu de la foi intérieure, de la pénitence, d'un cœur reconnaissant et de l'humilité dont étaient animés ceux qui les offraient. La loi ne suppose toujours que l'accomplissement rigoureux de l'acte (1).

Pour la seconde, je distingue : Jésus-Christ parle au présent, c'est-à-dire en temps indéfini, par rapport à la période de temps pendant laquelle on doit recevoir son corps, *je l'accorde;* comme si on devait le recevoir de suite et au moment présent, *je le nie.* Cette objection est absurde, puisque le Christ promit de donner son corps dans la suite : « Le pain » que je vous donnerai; » et en disant : « Celui qui mange, etc. » il voulut seulement montrer la nécessité, les propriétés et les effets de cette nourriture que l'on devait recevoir dans l'occasion.

Pour la troisième, je le nie. En effet, si le mot *esprit* signifie spirituellement et a un sens métaphorique, le mot *chair* doit être pris en sens propre et à la lettre. Or, nulle part, dans les saintes Ecritures, le mot *chair* n'est employé pour signifier le sens grammatical. C'est pour cela que les protestants ne suivent plus ce sens des paroles de Jésus-Christ. Aussi,

(1) Voir Maldonat, loc. cit.

sans tenir compte des autres interprétations, celle-ci nous semble-t-elle la plus vraisemblable : « C'est l'esprit qui vivifie, » la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites sont » esprit et vie, » c'est-à-dire, mes paroles sont telles, que l'homme ne peut les comprendre, mais il faut une grande grâce pour les concevoir. Cette explication 1. s'accorde avec les paroles que Jésus-Christ ajoute au même endroit : « Il y » en a parmi vous qui ne croient pas..... C'est pour cela que » je vous ai dit que personne ne peut venir à moi, s'il n'y est » attiré par mon Père. » 2. Elle repose sur la manière habituelle des saintes Ecritures; car, quand la chair et le sang sont mis en opposition dans le Nouveau-Testament, leur sens ne varie jamais. On trouve dans l'épître aux Romains, chap. 7, une explication complète de cette phrase, depuis le 1er jusqu'au 14e verset; car il suit de là que le mot *chair* signifie la disposition dépravée et les pensées corrompues de la nature humaine, tandis que celui d'*esprit,* le sens de l'homme sanctifié par la grâce. 3. Parce que plusieurs passages des saintes Ecritures confirment le sens exposé ici; par exemple, dans l'épître aux Galates, chap. 5, versets 13, 26; I ép. de saint Pierre, v. 6; saint Matthieu, chap. 26, v. 41; saint Jean, chap. 3, v. 6; épître aux Romains, chap. 7, versets 5, 6 et 23 ; I épître aux Corinthiens, chap. 5, verset 5; II aux Corinthiens, ch. 7, v. 1; II aux Galates, chap. 3, v. 3, chap. 4, verset 8; I épître de saint Pierre, chap. 3, v. 18. Cherchez dans saint Jean, chap. 8, v. 15; épître aux Romains, chap. 13, v. 14 ; celle aux Galates, chap. 2, v. 20 ; II épître de saint Pierre, chap. 2, verset 10, l'origine de cette phrase. Enfin, 4. quoique, dans le principe, nos adversaires ne voulussent pas admettre cette explication (1), maintenant, forcés par l'évidence, ils nous font cette concession; par exemple, Kuinoël (2), Schleusner (3),

(1) Voir Maldonat, sur le verset 63 de ce chapitre.

(2) Sur saint Jean, ch. 7, vers. 63, tome III, pag. 375 et suiv., où il réfute l'explication de Lampe, Boltène, etc., qui soutiennent que le mot *chair* doit être pris littéralement; ou l'interprétation de ceux qui disent que le mot *esprit* signifie la *nourriture spirituelle;* ou celle de Paulusius, qui veut qu'on entende par l'*esprit* la nourriture de l'âme, après que Notre-Seigneur eut quitté ce monde, en sorte que sa doctrine imprime une force vitale dans l'âme des fidèles.

(3) Lexique du Nouv.-Testam., au mot *chair* et *esprit,* où il écrit : « *Chair,* » dépravation, corruption de l'homme..... *Esprit,* vertu divine, » à l'aide de laquelle les hommes sont portés à embrasser et à pratiquer la religion chrétienne.

Horne (1), Koppe (2), Sartorius (3), Storr (4), Schmid (5), Roller (6) et plusieurs autres.

Pour la quatrième, je distingue : C'est-à-dire, saint Pierre, par une confession explicite de la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la voie la plus courte, confessa implicitement la vérité de l'enseignement du Sauveur jusqu'alors, *je l'accorde;* et *je nie* qu'il ait eu l'intention de restreindre les paroles du Christ à la manducation de sa chair et de son sang par la foi seule. Saint Pierre se conduit ici de la même manière que le fit plus tard Marthe, interpellée par le divin Maître sur sa foi en la puissance qu'il avait de ressusciter les morts, en répondant (saint Jean, c. 11, verset 27) : « Oui, Seigneur, je » crois que vous êtes le Christ, Fils de Dieu, qui êtes venu en » ce monde. » Est-ce que pour cela Marthe ne croyait point que Jésus-Christ avait le pouvoir de ressusciter les morts? Car en admettant la divinité de Jésus-Christ, on admet tout le reste : « Parce qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu. »

III. *Obj.* Un grand nombre de commentateurs catholiques ont entendu les paroles du Sauveur de la manducation de sa chair par la foi. Donc :

Je réponds : Ce n'est pas un grand nombre, mais quelques-uns seulement, six ou sept, je crois, et non postérieurs à l'hérésie des calistiniens. Or, pour que leur principal argument, tiré du texte de saint Jean : « Si vous ne... etc. (saint » Jean, chap. 6, verset 23), » ne portât à faux, ils ont nié que le Christ ait voulu parler en cet endroit de la manducation réelle de son corps (7). Mais faussement et à l'encontre de

(1) Introduct., vol. II, p. 456, édit. 7, et vol. IV, p. 522.

(2) Digression 9, sur l'épître aux Galates.

(3) Dissertat. théologique sur la notion du mot *chair*, dans le Nouv.-Test., Tubingue, 1778.

(4) Commentaire sur le véritable sens des mots *chair* et *esprit*, etc.

(5) De la signification donnée aux mots *chair* et *esprit*, dans le Nouv.-Test., Viterbe, 1775.

(6) Du sens des mots *chair* et *esprit*, dans l'épître aux Galates, de saint Paul, Zurich, 1778. Bendsten rapporte ces paroles à la philosophie orientale (*Mélanges, Hafn.*), et Windischmann, Philosophie dans le progrès de l'histoire du monde, prem. part., livre II, Bonn, 1832, p. 1889, y montre son affinité avec les opinions adoptées dans la théologie indoue.

(7) Ils ont eu peur là où il n'y avait pas sujet de crainte ; car, ainsi que nous le verrons plus tard, on ne peut en aucune façon induire des paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le précepte de recevoir l'eucharistie sous les deux espèces.

l'opinion la plus générale; car autrement les calistiniens n'auraient pas pu objecter ce texte aux catholiques; ce qui est plus fort, c'est qu'ils ont interprété ces paroles en sens opposé au sentiment des Pères et à la décision des conciles œcuméniques, ce qui a fait que Maldonat a pu leur infliger très-justement la note de témérité (1).

§ II. — *Examen des paroles dont le Christ s'est servi pour instituer l'eucharistie.*

Le Sauveur fut fidèle à sa promesse quand, dans la dernière cène, il nous laissa réellement sa chair à manger et son sang à boire; cette même chair qu'il devait bientôt livrer sur la croix pour le salut du monde, et ce même sang qu'il devait répandre pour la rémission des péchés. Saint Matthieu, c. 26, vers. 26; saint Marc, chap. 14, vers. 22; saint Luc, chap. 22, vers. 19, racontent l'histoire de cette institution, et saint Paul la décrit, presque dans les mêmes termes, dans la I épître aux Corinthiens, chap. 11, v. 23. C'est ainsi que saint Matthieu fait le tableau de l'admirable institution de ce sacrement d'amour : « Pendant qu'ils étaient à table, Jésus prit du pain, » le bénit, le rompit, et le donna à ses disciples, en disant : » Prenez et mangez, *ceci est mon corps*. Et prenant le calice, » il rendit grâces et il le leur donna, en disant : Buvez-en » tous, car *ceci est mon sang,* le sang du Nouveau-Testament, » qui sera répandu pour plusieurs, pour la rémission des » péchés. »

Le point sur lequel s'agite la controverse entre les catholiques et les sacramentaires, ou plutôt le point de discussion entre les protestants modernes et les rationalistes, sur le sens de ces paroles, est de savoir si elles doivent être prises dans leur signification propre et naturelle, ainsi que l'Eglise catholique les a toujours entendues dès la plus haute antiquité, ou bien en sens figuré et métaphorique, comme le prétendent les protestants et les rationalistes, qui s'inscrivent en faux contre cette prétention de l'Eglise. Nous pourrions nous contenter de demander aux protestants de prouver leur assertion, puisqu'ils s'élèvent contre la doctrine reçue depuis des siècles; mais dans la crainte de paraître démuni de preuves intrinsèques

(1) Loc. cit., v. 53. Albertin n'a pas pu citer un seul Père qui fût en sa faveur, et la plupart des docteurs catholiques qu'il revendique pour lui, professent ouvertement l'opinion contraire.

et d'arguments concluants, nous ne ferons pas usage de cette argumentation négative, et nous établirons ainsi l'interprétation de l'Eglise.

1. Si on devait admettre une allégorie, une métaphore, ce serait sans doute parce que le sujet répugnerait au sens littéral, ou parce que la formule de la phrase impliquerait le sens figuré, ou parce qu'enfin le sens est celui qui s'offre à l'esprit, à la simple lecture du texte. Or, rien de semblable dans les paroles de Notre-Seigneur. D'abord, quoi qu'ils aient tenté, nos adversaires n'ont pas pu nous prouver qu'il était impossible d'admettre la présence réelle, ainsi que nous le démontrerons plus tard. La seconde explication n'est pas plus admissible, parce que ces expressions : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang,* n'indiquent pas la moindre intention d'un langage métaphorique ; de même enfin de la troisième, parce que nulle part, ni jamais, ni maintenant, on ne s'est servi du mot *pain* pour figurer le corps humain.

2. La philologie se joint à l'herméneutique pour ôter aux paroles de Jésus-Christ tout sens allégorique. Car la phrase qu'il employa, dans la bénédiction du calice, est d'une construction telle qu'elle ne laisse pas lieu à une interprétation figurative ; en effet, la voici d'après le texte grec : « Car ce » sang, *celui-là* est le mien, *celui* de la nouvelle alliance, *celui* » qui est répandu pour la rémission des péchés de plusieurs ; » ce que nos adversaires ne nient pas, entre autres Horne, qui n'a pas fait difficulté d'avouer que, « dans le texte grec (et en » particulier les articles), les termes sont singulièrement signi- » ficatifs ; » puis il ajoute cette paraphrase de ces mêmes paroles : « Car ce sang, celui-ci est le mien, figuré par tous les » sacrifices de la loi mosaïque, et spécialement par l'effusion » et l'aspersion du sang de l'Agneau paschal, ce sang du sacri- » fice offert pour frapper la nouvelle *alliance;* ce sang qui doit » bientôt être répandu pour la *multitude,* tant des Gentils que » des Juifs, pour la *rémission des péchés,* aussi bien du péché » originel que du péché actuel (1). » Or, pourquoi ces expressions si *emphatiquement* expressives du Sauveur, sinon pour faire voir, si nous saisissons bien leur signification, que ce vin de couleur rouge était le symbole de son sang, et le pain

(1) Introduction à l'étude critique et à la connaissance des saintes Ecritures, édition cinquième, revue et corrigée, Londres, 1826, t. II, p. 514.

celui de son corps, ou *d'un cadavre privé de sang,* tel que celui d'un crucifié, *lequel est aussi sec que du pain!* Cette explication est de Wetstein et de beaucoup d'autres protestants(1). Quel langage! Et quel est l'homme de sens qui n'en soit révolté?

3. Par le *parallélisme* entre les paroles de Moïse, pour exprimer l'acte de l'ancienne alliance et celle de Jésus-Christ, quand il fit la nouvelle. En effet, Moïse dit au chap. 24, vers. 8 de l'Exode : « *Voici* le sang de cette alliance que » Jéhovah a faite avec vous. » Saint Paul s'exprime tout-à-fait de la même manière, épître aux Hébreux, chap. 9, v. 20, comme l'observe Glassius (2), où il rapporte les mêmes paroles : « *Ce* sang du Testament que Dieu vous a donné. » Où il faut observer que l'adverbe *voilà* exprime clairement l'objet lui-même, c'est-à-dire le sang, et qu'il n'admet ni métonymie, ni ombres, ni figures. Je dis l'objet lui-même, car l'adverbe démonstratif *voilà* indique l'objet comme présent, tellement qu'il n'y a d'autre sens possible que celui-ci : Voici le sang des victimes, lequel étant répandu sur vous, consacre cette alliance entre Dieu et vous. Le pronom *ce,* qui est mis à la place de *voici,* on doit absolument en convenir, a la même force démonstrative, c'est-à-dire, indique un objet présent. Or, comme les paroles de Jésus-Christ, dans l'institution de la sainte cène, sont telles qu'on ne peut s'empêcher d'y remarquer une allusion évidente avec l'ancienne alliance, et que, dans cette intention, il ait employé des expressions fédératives qui expriment cette relation, il use seulement de ces deux mots, *mon* et *nouveau,* pour en marquer la différence : « *Ce* sang, *le mien,* de la nouvelle alliance, » il n'est

(1) Voici les paroles de Wetstein tirées de son comment. de saint Matthieu, chap. 26, v. 28, p. 519 : « On comprend aisément, dit-il, que le vin rouge » puisse signifier du sang (car Eustathe, dans l'Iliade, B, vers 234; Achille » Tatius, liv. II, v. 67, et Plutarque, dans *Isis* et *Osiris,* p. 313, appellent le » vin rouge le sang de la terre ou du raisin). Mais il n'est pas aussi facile de » saisir la similitude du pain avec le corps humain. On peut dire néanmoins » qu'*un cadavre privé de son sang,* tel que celui d'un homme mort sur la croix, » est aussi *sec que du pain;* ensuite le corps de Jésus-Christ, au point de vue » mystique, en tant que chair du sacrifice, nourrit l'âme comme le pain » nourrit le corps. » Quelle ingénieuse et admirable explication! C'est pourtant celle à laquelle Kuinoël donne la préférence, et qu'il dit être celle de la plupart des interprètes protestants, dans son commentaire sur saint Matthieu, chap. 26, v. 28, édit. de Leipsig, page 512.

(2) Philologie sacrée publiée par Jean-Auguste Dathius, à Leipsig, 1776, liv. I, traité 5, page 395.

nullement douteux qu'on n'exprime véritablement la présence réelle du sang de Jésus-Christ dans le breuvage eucharistique; et par la même raison, la présence du corps du Seigneur, par ces paroles : « Ceci est mon corps. »

4. Ce qui y est ajouté ensuite en est une nouvelle preuve; car le Seigneur établissait à la fois un sacrement et faisait un testament; or, dans l'un et dans l'autre, il ne doit y avoir aucune expression obscure et métaphorique, mais tout doit y être clair et précis, afin d'éviter toute espèce d'erreur et d'embarras; car un testament par lequel une personne léguerait à quelqu'un une maison, et qu'elle entendît par là ne donner que le devis et le plan de sa maison, ce testament serait certainement regardé par tout le monde comme nul et de nul effet (1).

5. Par la difficulté d'établir le sens métaphorique et figuré qu'adoptent nos adversaires, de préférence au sens littéral. Tout le monde connaît les tours de force des anciens sacramentaires pour trouver dans chaque mot le sens figuré qu'ils y cherchaient; aussi je n'en parlerai pas (2). Les efforts des protestants modernes ne sont pas moins prodigieux, et cependant ils n'ont abouti à rien. En effet, ainsi que nous l'avons vu, quelques-uns pensent que le pain signifie le corps de Jésus-Christ, parce qu'il n'est qu'un cadavre desséché et privé de sang, et que le vin signifie le sang, parce qu'il est rouge, de même que le vin, par exemple, Wetstein et Kuinoël (3); d'autres ont la même opinion, parce que le corps de Jésus-Christ attaché à la croix est l'aliment des âmes, de façon que le sens des paroles de Jésus-Christ serait : « C'est le pain de » mon corps; » ou encore : « C'est le pain de l'alliance qui » doit être faite par ma mort, » comme Eichhorn (4); d'autres veulent que le Christ ait appelé son corps *pain,* pour nous faire comprendre que sa passion et sa mort étaient aussi

(1) Voir Maldonat, sur saint Matthieu, ch. 26, versets 26, 28.

(2) Voy. Bellarmin, du Sacrement de l'eucharistie, liv. I, ch. 7, où, entre autres choses, il rapporte qu'en 1577 il parut un petit ouvrage « qui rapporte » deux cents explications ou falsifications des hérétiques, de ces quelques » paroles : *Ceci est mon corps.* » Le savant cardinal dit lui-même qu'il parut une si grande quantité d'explications de son temps, que publièrent les hérétiques, qu'on ne peut presque pas les compter; et cependant il était encore loin des bibliques et de nos rationalistes.

(3) Loc. cit.

(4) Des Paroles de l'institution de la sainte cène, dans la Bibliothèque universelle, tome VI, p. 771.

parfaitement la nôtre, que si nous fussions morts nous-mêmes pour nos péchés et que nous eussions satisfait à Dieu : ainsi Winer (1); d'autres soutiennent que le Christ a voulu exprimer par le mot *corps,* le corps de la pâque, l'Agneau paschal, la nourriture de l'alliance, tels que Paulusius (2), Kaiser (3), Stéphani (4); quelques-uns ont voulu exprimer par ces paroles une espèce d'acceptation de sa doctrine entière, confirmée par son exemple et par sa mort, tels que Paulusius (5) et Wegscheider (6); enfin il y en a qui disent que les symboles eucharistiques ne signifient rien, tels que Baumgarten-Crusius (7). Et comme si tant d'observations ne suffisaient pas, ils se jettent dans l'*orientalisme* et le *syriasme* (8), ou dans les commentaires sur les textes de saint Luc et de saint Paul (9), ou bien dans ce faux évangile araméen ou scythe, d'où ils imaginent que les évangélistes et saint Paul ont tiré l'histoire de l'institution de l'eucharistie sans la comprendre, ou qu'ils ne l'ont pas traduite fidèlement du grec, tels que Eichhorn (10), Kuinoël (11);

(1) Explication comparative des différentes doctrines chrétiennes, Leipsig, 1824, p. 78, Anmerk., 2, et Catéchisme d'Heidelberg, quest. 78, 79, page 559, où il est dit en particulier : « Est-ce que le pain et le vin sont le corps et le » sang de Jésus-Christ. Pas le moins du monde... Ce n'est pas sans un motif » très-grave que le Christ appelle le pain son corps. C'est d'abord, non-seulement pour nous apprendre, de même que le pain et le vin maintiennent » la vie du corps, de même son corps crucifié et son sang versé pour nous » sont vraiment la nourriture et le breuvage de notre âme, qui nous nourrissent pour la vie éternelle; mais c'est bien plus pour nous prouver, par » ce signe sensible et ce gage de son amour, que nous ne participons pas » moins véritablement à son corps et à son sang, par l'opération du Saint-Esprit, que nous ne recevons ces sacrés symboles en mémoire de lui, par » le moyen de son corps; ou encore, parce que son obéissance et sa passion » sont si bien à nous, que si nous eussions été punis nous-mêmes pour nos » péchés et que nous eussions satisfait à Dieu. »

(2) 3e Commentaire, pag. 557.

(3) Bibliothèque théologique, part. II, pag. 38 et suiv.

(4) Sainte cène, Landsh., 1811, 1812 et 1826; d'après cet auteur, le mot *corps* est pris pour *corps de pâque,* ou *Agneau paschal,* nourriture de l'alliance.

(5) Heidelb., Jahrb., 1824, nov., pag. 1054; selon cet écrivain, la phrase : « Prendre le corps de Jésus-Christ, » équivaut à cette autre : « Convertir » Cicéron en suc et en sang! »

(6) § 179.

(7) Bibliothèque théol., pag. 427.

(8) Kuinoël, loc. cit.

(9) Commentaire des paroles de l'institution, tom. VI, pag. 759-872.

(10) Ibid.. pag. 769.

(11) Commentaire sur saint Matthieu, édit. citée plus haut, tom. I, pag. 713.

enfin, Paley avoue « qu'il y a une telle difficulté dans l'expli» cation des protestants (laquelle lui agrée néanmoins), qui » exige des investigations et une érudition si étendues (pour » ne rien dire de plus), qu'elle l'y ferait renoncer (1). » C'est ainsi que les auteurs le plus en renom et les plus osés des protestants tentent l'impossible, dévorent toute espèce d'absurdités, se réfutent et s'injurient les uns les autres pour trouver aux paroles de Jésus-Christ un autre sens que le sens vrai et littéral. Hommage éclatant, s'il en fut jamais, à la vérité catholique !

6. Enfin, pour nous en tenir là, la vérité catholique est prouvée et confirmée par les conséquences absurdes de l'hypothèse de nos adversaires. Car si Notre-Seigneur Jésus-Christ n'avait point dit ces paroles dans le sens propre et littéral, il eût induit les apôtres en erreur, et, par eux, eût trompé l'Eglise, laquelle a toujours pris ces paroles dans leur sens naturel, ainsi qu'il sera prouvé par ce que nous dirons plus bas, et par conséquent il l'eût précipitée inévitablement dans la plus honteuse idolâtrie (2); ce qui est une absurdité indigne de la bonté de Dieu.

Ainsi donc, soit que nous examinions les paroles par lesquelles Notre-Seigneur promit l'eucharistie, soit que nous fassions la critique de celles par lesquelles il institua ce divin sacrement et que nous en pesions avec maturité toutes les circonstances, il est évident que Jésus-Christ n'est pas dans l'eucharistie simplement comme dans un symbole, en figure ou en puissance, mais qu'il y est réellement, en vérité et substantiellement, ainsi que nous avons entrepris de le prouver dans ces deux chapitres.

(1) Evidence du christianisme, par W. Paley, D. D., II part., ch. 3, édit. d'Edimbourg, 1817, tom. II, p. 91; voir Wiseman, Heures syriaques, tom. I, Rome, 1828, §§ 1 et suiv., où il réfute Horne d'une manière éclatante.

(2) Les protestants accusaient autrefois les catholiques d'idolâtrie, parce qu'ils invoquaient les saints et qu'ils vénéraient leurs images; aujourd'hui, laissant de côté cette absurde calomnie, ils les traitent d'idolâtres, parce qu'ils adorent la sainte Eucharistie. Voir entre autres le petit traité qui a pour titre: Lettres sur l'*omega* et l'*omicron*, ou la Transsubstantiation, par le R. Francis P. Henrick, Louisville, 1828, dans lequel le ministre protestant américain se plaint d'une multitude innombrable d'idolâtres; voy. p. 12 et suiv., 25 et suiv. Ces hommes, aveuglés par une vanité superbe, croient avoir démontré par leurs futilités et leurs continuelles contradictions, contre l'autorité si claire des Ecritures et la tradition constante de l'Eglise catholique, que la divine Eucharistie n'est qu'un morceau de pain et un peu de vin rouge. Qui pourrait soutenir une pareille outrecuidance et une audace si effrénée ?

Objections.

I. *Obj.* On peut, et, qui plus est, on doit prendre au figuré les paroles de l'institution de l'eucharistie. 2. On le peut, puisqu'il est constant que le verbe substantif *être* est employé, dans différents passages des saintes Ecritures, pour exprimer *signifier* ou *représenter*. Ainsi, dans le 41e ch. de la Genèse, v. 26 : « Les sept bœufs... *sont* sept années ; » Daniel, chap. 7, v. 24 : « Les cornes... *sont* les rois ; » saint Matthieu, chap. 13, v. 38, 39 : « Le champ *est* le monde ; » I ép. aux Corinthiens, chap. 10, v. 4 : « La pierre *était* le Christ ; » ép. aux Galates, chap. 4, v. 24 : « Ce *sont* les deux Testaments ; » Apocalypse, chap. 1, v. 20 : « Les sept étoiles *sont* les anges » des églises ; » ép. II de saint Jean, chap. 10, v. 7 : « Je *suis* » la porte ; » chap. 15, v. 1 : « Je *suis* la vraie vigne ; » Gen., chap. 17, v. 10 : « C'*est* l'alliance que je fais avec vous ; » IV liv. de l'Exode, chap. 12, v. 11 : « Car c'*est* le passage du » Seigneur. » Or, ces textes et ceux de saint Matthieu, chap. 14, etc., sont identiques (1). Ainsi donc, comme ces quatre textes donnent au verbe *être* le sens de *signifier* ou de *représenter,* de même ces derniers. 2. L'habitude de donner à l'*image* le nom de l'objet; car rien de plus commun que de dire d'un tableau ou d'une statue : c'est Platon, c'est Socrate. Donc :

Je réponds; je nie l'antécédent, et je distingue la mineure de la première preuve. Si la parité venait de la ressemblance du mot ou du verbe, *je l'accorde ;* si ce n'est que par la ressemblance de l'objet, *je le nie.* Car, à moins qu'ils n'établissent ce parallèle sur la parité de l'objet, les adversaires ne peuvent rien, la ressemblance des mots étant sans valeur. Car ils rapportent quelques passages où le verbe *être* est employé pour *signifier* ou *représenter;* mais nous, catholiques, nous leur en citerons mille où le verbe *être* est pris dans son acception propre et naturelle. Si donc, rejetant les nôtres, ils en choisissent de parallèles dans leur sens, nous en citons une foule également parallèles dans le sens propre, en ne tenant

(1) A. Clarke avait déjà réuni tous ces textes, que les protestants entassent ici, dans son ouvrage intitulé : Discours sur l'institution, la nature, etc., etc., de l'eucharistie, etc., 2e édit., Londres, 1814, pag. 51 et suiv. Tous les autres protestants viennent puiser dans cet arsenal, et nous opposent ces textes comme de nouvelles difficultés que les catholiques n'auraient jamais réfutées, tandis qu'ils l'ont fait des milliers de fois.

aucun compte des quelques-uns cités par les protestants, et, de cette façon, la lutte sera interminable; tandis que, pour amener une conclusion, ils devraient montrer les preuves qui démontrent que ces textes sont en faveur de leur cause.

Mais qu'est-ce qu'un parallélisme? Est-ce que les protestants diront comme Ernest : « Il faut examiner, dit-il, s'il » y a une véritable similitude et si les passages ont des rap» ports de ressemblance suffisants, c'est-à-dire si chacun » d'eux contient, non-seulement *le même mot,* mais exprime » *la même idée* (1). » Ammon a enchéri encore sur cette idée en disant : « Donc, ce n'est point le parallélisme du *mot,* » mais de *l'idée,* qui fait le parallélisme. » C'est la règle qu'a suivie Horne (2). Ainsi donc, il ne suffit pas que le mot *est* soit dans chacun de ces textes, mais il faut de plus, pour constituer un parallélisme, qu'il soit appliqué à la même idée, et employé pour exprimer le même objet.

Or, en appliquant cette règle aux endroits qui font le sujet de la controverse, il est facile de se convaincre qu'aucun des quatre textes objectés n'offre de parallélisme avec les paroles de l'institution de l'eucharistie. Car, pour ne faire qu'une observation, ces textes roulent toujours sur *l'exposition du symbole;* or, dans le nôtre, il est question de *l'institution d'une espèce de symbole*. et d'une telle institution qui ne dépend pas de la nature de l'objet, mais de la volonté seule de son auteur, puisqu'il n'y a aucune similitude entre le pain et le corps de Jésus-Christ. Ainsi donc, puisqu'il ne s'agit point de la même chose ni du même objet dans les textes qu'on nous oppose, il n'y a aucun parallélisme entre tous ces textes.

Nous avons omis le premier membre de la distinction, 1. parce que le plus grand nombre des passages cités comme parallèles, dans le sens de *signifier* ou *représenter,* ne le sont pas réellement; car si l'on veut faire attention au sujet et à l'attribut, on reconnaîtra que, dans ces textes, le verbe *être* conserve son sens primitif et naturel. D'abord, quant au sujet, s'il est simplement modifié par les circonstances locales et comme dépouillé de la propriété matérielle, qui efface toute identité avec un autre sujet; ainsi, lorsque saint Paul dit :

(1) Institut., page 61.

(2) Loc. cit., page 308. Voy. encore Jahn, Enchiridion de l'herméneutique universelle, Vienne, 1812, ch. 3, des Textes parallèles, page 81.

« La pierre était le Christ, » le mot *pierre* ne désigne pas une pierre matérielle, mais une pierre spirituelle ou mystique; c'est pourquoi l'Apôtre dit au même endroit : « Ils buvaient » de l'eau de la pierre spirituelle qui le suivait, et la pierre » était le Christ; » c'est pour cela que le verbe *être,* gardant sa signification naturelle, exprime seulement l'identité de ressemblance qui existe entre le sujet et l'attribut, que nous rendons par le mot *représentation*, pour éviter l'obscurité d'une abstraction. Et quant à l'attribut, lorsqu'il est ajouté au sujet comme adjectif ou en qualité d'épithète, c'est-à-dire quand il est attribué au sujet comme l'expression concrète des qualités qui appartiennent à un autre sujet; par exemple, si l'on disait : La pierre était semblable au Christ, ou le nom du Christ exprime, sous tous les rapports, les qualités que l'on trouve dans la pierre et qui ont des rapports de similitude avec le Christ; dans ce cas, le verbe *être* garde encore sa signification propre et exprime l'identité de qualités inhérentes au sujet et à l'attribut, et qui sont l'origine de la similitude du sujet avec l'attribut (1). On doit en dire autant des autres passages de ce genre des saintes Ecritures.

Nous devons donc ne pas admettre le sens littéral quand deux objets matériels sont donnés comme identiques, ainsi que cela a lieu pour les deux textes que nous avons cités dans leur signification ordinaire. Mais on ne doit pas en agir ainsi quand l'un des deux termes a un sens indéfini et vague, sans existence propre et subjective, tant que l'autre terme ne lui en a pas déterminé une. En effet, le Christ n'a pas dit : Le pain est mon corps, mais *ceci*, qui n'est autre chose qu'un corps, avec lequel il est identifié, par la suite de la phrase; ce qui est bien plus sensible dans le texte grec, ainsi conçu : « Ceci est » le corps de moi, » où l'expression *ceci,* qui est au neutre, ne peut se rapporter au mot *pain,* qui est au genre masculin (2).

Quant au quatrième passage tiré du n. 11 du 12e chap. de l'Exode : « Car c'est la pâque, c'est-à-dire le passage du » Seigneur, » qui est l'égide de l'interprétation figurée de Zwingle, Rosenmuller fait remarquer que ce mot est au datif

(1) Voir Maldonat, sur saint Matthieu, ch. 26, v. 26.

(2) Cette observation nous fait comprendre que le commentaire de Kuinoël est tout-à-fait imaginaire, quand il dit dans l'inst. 1, que *cela* est mis pour *ce même pain.*

dans l'hébreu : « Ceci est la pâque (ou le passage) du » Seigneur. » Or, cette construction de phrase exprime toujours une chose *consacrée, dévouée,* comme on le voit dans l'Exode, c. 20, v. 10. « Le sabbat (consacré) au Seigneur (1). » De même au v. 27 du 12e ch. de l'Exode, qui fait allusion au v. 11, doit se traduire mot à mot : « Ceci est le sacrifice de » la pâque au Seigneur, » où il est parlé de la fête de la pâque, non comme de la figure du passage du Seigneur, mais comme de son sacrifice; et la chose dont on parle en ces termes est dite consacrée à Dieu. L'expression qui rend cette idée doit être prise dans son sens rigoureux et sa signification propre, car elle affirme le fait de la consécration. Il faut donc traduire : « C'est la fête de Pâques, consacrée au Seigneur. » Ce qui nous explique que Zwingle avait raison de dire que c'était un *noir* esprit qui lui avait proposé ce texte (2).

Pour la seconde preuve, je nie également. Car ces phrases expliquent le symbole et la figure considérée déjà comme telle. Il est de règle, et nos yeux seuls suffisent pour nous le prouver, qu'un simulacre ou une image est une *figure;* ceci est de son essence, et la *représentation* entre nécessairement dans sa définition; donc il n'y manque que la désignation *de qui* elle est. Mais il est évident qu'il n'en est point de même du pain. En outre, en me montrant une pièce de monnaie, vous me dites : *Ceci est le roi;* je vous comprends de suite, mais il n'en saurait être ainsi, si vous me disiez la même chose en me montrant seulement un lingot d'or.

II. *Objection et instance.* Les apôtres ne pouvaient ou ne devaient prendre les paroles de Jésus-Christ qu'au figuré, 1. parce qu'ils savaient parfaitement que, prises au pied de la lettre (3), elles signifiaient une chose impossible; donc, quand même ils l'auraient voulu, ils ne pouvaient les prendre en ce sens (4). 2. Parce que quiconque n'a pas perdu le sens humain doit être saisi d'horreur à l'idée qu'il doit se nourrir de la chair et du sang d'un homme, à plus forte raison du plus généreux bienfaiteur, d'un ami, d'un maître. Aussi voit-on que les disciples ne se laissent imposer l'obligation de prendre

(1) La fête au Seigneur.

(2) Voir Rosenmuller, Scholies sur le 11e vers. du chap. 12 de l'Exode.

(3) Telle est l'opinion de A. Clarke, ouvr. cit., p. 51, et Tomline, dans les Eléments de théologie chrétienne, etc., 2e édit., 1799, II vol., p. 184.

(4) Ouv. cit., p. 51, Tomline, l. c., p. 198.

ce fruit révoltant et inouï qu'après de longues hésitations et avec une vive répugnance; ce qu'ils n'avaient jamais fait pour une foule d'autres choses merveilleuses et qui étaient nouvelles pour eux. Mais comme il n'y avait rien de répugnant ou d'extraordinaire dans l'institution de la sainte cène, on doit supposer qu'ils la prirent pour un fruit, bien qu'offerte en figure, et devait être reçue par eux en esprit et non par la bouche (1). 3. Parce que la loi interdisait alors aux Juifs, de la manière la plus sévère, de manger du sang; cela n'était même pas permis aux païens qui se convertissaient au christianisme. Par conséquent, si les apôtres eussent cru qu'on devait boire, dans la cène, un véritable sang, il fallait nécessairement qu'ils en fissent le discernement, et qu'ils comprissent combien il y avait de différence entre le sang de Jésus-Christ et le sang qu'il leur était défendu de boire, ou qu'enfin ils établissent cette distinction de manière ou autre, ne fût-ce qu'indirectement et sans trop s'y appesantir. Et pourtant, rien de semblable dans le Nouveau-Testament où l'on rapporte les agapes des chrétiens, dans lesquels on célébrait ordinairement la sainte cène, sans qu'on dise aucunement qu'en recevant le corps de Jésus-Christ on reçût en même temps son sang et son corps (2). 4. Parce que le sens des paroles de Jésus-Christ, qui se présenta naturellement aux apôtres, était le sens figuré. En effet, les Juifs disaient, en célébrant la pâque : « Ceci est le pain d'affliction (c'est-à-dire » la représentation ou le souvenir de ce pain) que nos pères » ont mangé dans la terre d'Egypte. » Donc les hommes (je veux dire les apôtres), accoutumés à entendre de pareilles locutions, savaient très-bien que c'était le sens naturel des paroles de Jésus-Christ; de même, la phrase : « Le corps de » la pâque, » dite de l'agneau paschal, insinuait aux apôtres un idée symbolique dans les paroles de Jésus-Christ (3). 5. Enfin, parce que le Christ parla en langue syriaque ou syro-chaldaïque; or, cet idiome n'a aucune expression qui rende l'idée de *signifier, représenter* ou *marquer*. En sorte que cette parole : *Ceci est,* ne s'emploie très-souvent, dans

(1) Ainsi Schelz, Doctrine chrétienne sur la sainte cène, Leipsig, 1824, p. 70 et suiv. On ne sait trop ce que cet auteur entend par ce *fruit*.

(2) Ibid.

(3) Ainsi Whitby, dans son Commentaire sur le Nouveau-Testam., Londres, 1744, 1 vol. pag. 256.

les saintes Ecritures, que pour *ceci représente* ou *signifie*. C'est pourquoi le Christ voulant dire : « Ceci représente » mon corps, » n'a pu le dire autrement que par ces mots : « Ceci est mon corps (1). » Par conséquent, soit que nous prenions en considération l'objet de la discussion, le caractère des personnages, l'archéologie ou la philologie, il est constant que, etc.

Rép. Je nie l'antéc. Pour la première preuve, je le nie ou *je distingue :* Si les apôtres eussent admis *la possibilité* ou *l'impossibilité* d'une doctrine comme un critérium nécessaire à l'interprétation des paroles de Jésus-Christ, *je l'accorde,* c'est-à-dire, cette objection présenterait une apparence de difficulté si elle atteignait l'autorité du Sauveur, *je le nie.* Car les apôtres, bien que pieux, étaient illettrés et regardaient cette proposition comme contradictoire, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose d'impossible à Dieu. Mais les apôtres savaient que tout était possible à Jésus-Christ; ils tiraient cette conséquence des nombreux miracles dont ils avaient été témoins, comme de la résurrection des morts, du changement de l'eau en vin, de ce qu'ils l'avaient vu marcher sur les eaux et rassasier une foule de peuple avec cinq pains, etc., conséquence qu'ils tiraient encore de sa doctrine, par exemple, lorsqu'il dit : « Ce qui est impossible aux hommes, » il n'ajoute pas : *Cela est possible à Dieu,* mais : « Il n'y a rien d'impossible » à Dieu. » Voir, en saint Matthieu, chap. 8, v. 10, chap. 9, v. 28, chap. 19, v. 19, 26; en saint Jean, chap. 11, v. 21, 22, 41, 42; XX, v. 19, 26 (2). Ainsi donc, les apôtres ayant

(1) Ainsi Horne, ouv. cit., II part., chap. 5, sect. 1, tom. II, pag. 590.

(2) Un auteur contemporain protestant, le docteur Faber, dans l'ouvrage intitulé Difficultés du romanisme, Londres, 1826, page 54, avoue que l'argument tiré de l'impossibilité est sans force; car il affirme que la vérité de la croyance catholique au mystère de la transsubstantiation, ou de la présence réelle et substantielle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie, repose uniquement sur l'autorité positive de la révélation, ainsi que le mystère de la très-sainte Trinité. Aussi n'a-t-il trouvé d'autre moyen d'y échapper qu'en le niant.

Maldonat a très-bien dit, dans son Commentaire sur le 26e chap., vers. 26, de saint Matthieu : « Nous et les calvinistes, nous croyons des mystères bien » plus difficiles de la religion chrétienne, et bien au-dessus encore de la » raison humaine, tels que ceux de la Trinité, de l'incarnation et de la ré» surrection de la chair. Aucun de ces mystères ne trouve dans les saintes » Ecritures une explication aussi expresse, aussi lumineuse, aussi certaine. » Pourquoi croit-on ceux-ci et rejette-t-on ceux-là? Pourquoi n'y trouvent-ils » pas des figures, quand les ariens, les marcionites et les origénistes y en

raisonné autrement que les protestants et les rationalistes, qui soumettent au libre examen de leur raison cette doctrine divine, avant de juger de sa vérité ou de sa fausseté, l'objection ne peut plus avoir de but; en effet, les apôtres soumettaient leur intelligence à l'obéissance de la foi, en soumettant la raison à l'autorité.

Pour la seconde, je distingue : Si on eût dû recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ en nature, *je l'accorde;* si c'était sous des emblèmes et sous d'autres espèces, *je le nie.* Assurément, c'est une inhumanité de manger de la chair humaine qu'on a immolée de ses mains, et boire le sang que l'on a versé soi-même; mais, nourrir son âme de la chair et du sang d'un Dieu-homme, caché sous d'autres espèces par un prodige ineffable de la divine Providence, et, par ce moyen, s'unir de l'union la plus intime avec le plus insigne bienfaiteur, l'ami le plus fidèle, en un mot, avec son Sauveur et son Dieu, pour y puiser les grâces les plus abondantes, pour y recevoir le gage de l'immortalité et de la résurrection dernière, non-seulement il n'y a rien là qui puisse offenser la raison, mais c'est encore la preuve de la foi et le suprême effort de la charité. Aussi nos nouveaux capharnaïtes, qui n'ont que des pensées basses et charnelles, s'offensent-ils de ce qui a fait l'admiration de tous les siècles et qui a arraché des cris de reconnaissance des cœurs les plus endurcis. Est-ce qu'eux aussi n'ont pas été nourris du lait de leurs mères, lequel n'est qu'une modification de la chair et du sang humain?

Je fais la même distinction pour la troisième. Car il n'était

» aperçoivent? Ils y en voient où les autres n'en trouvent pas. Pourquoi, une » fois qu'ils ont franchi les bornes de la religion, ne deviennent-ils pas hérétiques sur tous les points de la croyance chrétienne? Deux causes, à mon » avis, les y retiennent encore..... La première, parce que leur incrédulité, » qui est leur seul guide, les a poussés d'abord à une conclusion qui leur » semblait plus claire, et doit les éloigner du port de plus en plus, lorsque, » par la négation des points moins essentiels, ils se seront enhardis à attaquer les points les plus fondamentaux. Car l'incrédulité et l'hérésie, de » même que toute doctrine, commence par ce qui nous est le plus connu et » le plus prouvé par les sens, pour s'élever graduellement à ce qui l'est » moins et de plus difficile accès à nos sens. Nous parlons par expérience : » nous voyons déjà bon nombre de calvinistes, des plus subtils et des plus » incrédules, c'est-à-dire plus calvinistes que les autres, en venir à nier présentement le mystère de la sainte Trinité, pour les motifs qui leur faisaient » nier celui de l'eucharistie, et qui tournent en dérision les autres calvinistes, » comme nous faisons nous-mêmes, tout calvinistes que nous sommes. » Qu'aurait dit Maldonat, s'il avait eu à parler à nos rationalistes?

pas nécessaire d'avertir les fidèles de cette différence, parce qu'elle était évidente. De plus, il est faux de dire que l'Evangile ne parle pas de la communion du corps et du sang de Jésus-Christ dans les agapes chrétiennes, et qu'il n'en donne pas le moindre indice. Que signifient donc les paroles de l'Apôtre, dans la I ép. aux Corinthiens, chap. 10, v. 16 : « N'est-il pas » vrai que le calice de bénédiction que nous bénissons est la » communion du sang de Jésus-Christ, et que le pain que » nous rompons est la communion du corps du Seigneur? » où le mot *communion* indique une participation réelle, comme dans le v. 18, ceux qui *participent à l'autel* sont appelés *communiants*. Or, les Juifs et les païens ne mangeaient pas la figure de la chair, mais la chair elle-même des animaux qui avaient été immolés; ainsi des chrétiens qui leur sont ici comparés par l'Apôtre. Que veulent dire encore les paroles de l'Apôtre, du chap. 11, v. 27 : « Quiconque aura mangé ce » pain ou bu le calice du Seigneur indignement, est coupable » du corps et du sang du Sauveur? » où le mot *coupable* s'applique à la peine méritée par un attentat à la personne (1), ce qu'on ne peut pas appliquer à une simple représentation. C'est ce qu'établissent les paroles ajoutées au v. 29 : « Ne » discernant pas le corps du Seigneur. » Quelle raison ou quelle nécessité d'une telle distinction ou d'un tel discernement, si le corps de Jésus-Christ n'était pas présent dans l'eucharistie? Mais tous ces passages seront peut-être, au sens de nos adversaires, des interpolations qui se seront glissées dans le texte!

Pour la quatrième, je réponds : 1. *Je nie* qu'au temps de Jésus-Christ l'usage de prononcer ces paroles dans la célébration de la pâque eût encore lieu chez les Juifs. Car, ni dans

(1) L'expression *coupable* est ici appliquée à la peine et même à la peine de mort, en saint Matthieu, ch. 26, verset 66, à la comparution devant le tribunal de Dieu, ibid., chap. 5, v. 21-22. Quant à l'objet du délit, voyez saint Jacques, ch. 11, vers. 10 : « Il sera coupable de tous, » c'est-à-dire de tous les commandements. De même, dans le droit romain : « Coupable de lèze- » majesté. » Assurément on ne peut pas dire ceci d'un symbole. Lorsque les ariens insultèrent aux statues de l'empereur Constantin, ses courtisans, pour le flatter, lui dirent : « Voici comment votre visage a été souillé de boue. » L'empereur, passant sa main sur sa figure, répondit : « Je n'y trouve pour- » tant rien. » Si le corps de Jésus-Christ n'était pas dans l'eucharistie, saint Paul aurait déduit ses motifs plus justement, et avec plus de raison, de la bonté et de l'autorité du Sauveur, que de l'offense faite à sa personne; car celui qui n'outrage pas la personne du roi n'est pas coupable de lèze-majesté, du moins rigoureusement parlant.

le traité *Pesachim*, ni dans le traité *Beracoth* (dans le Talmud), ni chez les anciens, on ne trouve un seul mot de cette pratique. Maimonide rapporte cette formule le premier de tous, au XII[e] siècle; mais il dit expressément que cette formule, qui n'était point encore usitée, même pendant l'existence du second temple, avait passé en usage seulement après la destruction du temple et après la grande captivité. Il dit : « Voici la formule de cet hymne, que tous les Juifs dispersés » dans tous les lieux du monde disent *maintenant* à table, au » commencement de la pâque. » Tenant en main l'un des vases, ils disent : « Nous sommes sortis à la hâte de l'Egypte. » Mais ils entonnent cet hymne : *C'est le pain d'affliction*, etc. (1). Il faut observer une chose : c'est que, dans cet hymne, on ne rappelle que l'identité de qualité; car le pain azyme que les Hébreux mangeaient en cette circonstance, leur rappelle le souvenir de l'affliction que leurs pères avaient souffert en Egypte, tandis que les paroles de Jésus-Christ sont testamentaires et marquent une nouvelle institution. C'est pourquoi il n'y a aucun rapport ni aucune comparaison entre ces deux formules (2).

Quant à l'autre formule, Schœttgenius prouve que גרף (c'est-à-dire *corps*) est un syriacisme qui veut dire *vérité*, ou *existence réelle d'une chose*, et par conséquent, si Jésus-Christ avait employé les mêmes paroles dans l'institution de l'eucharistie, elles ne feraient qu'appuyer notre thèse. Car ces paroles : « Ceci est mon corps, » signifieraient : « Je suis » cela (3). »

(1) Schœttgen., Heures hébraïques et Talmud, tom. I, pag. 227.

(2) Voir ibidem. Il ajoute ensuite sur notre sujet : « Supposons, sans néanmoins faire cette concession, que ces paroles sont d'une extrême antiquité; » elles ne prouvent pas encore ce qu'elles doivent prouver. Car leur vrai sens » est celui-ci, à n'en pas douter : « C'est ce pain que Dieu nous ordonne de » manger en ce temps, en mémoire de ce qui s'est fait avec nos pères, à » l'occasion de la sortie d'Egypte. » Ce sens s'accorde en partie avec les » paroles de Jésus-Christ : « Faites ceci en mémoire de moi. » Or, ces paroles » ne peuvent pas signifier : « Ce pain signifie du pain, ou, est le signe du » pain que nos pères ont mangé à leur sortie d'Egypte. » Car à quoi conduirait cette signification? Dieu ordonna que cet événement leur fût rappelé » tous les ans; ce qui est constaté dans les saintes Ecritures; donc ce pain » n'a pas pu avoir une autre signification. Ces paroles ne purent jamais venir » à l'idée des Juifs, et le Christ n'y fit pas allusion; et s'il eût eu cette pensée, » elles ne dénoteraient pas ce que nos adversaires veulent leur faire signifier; ce serait à tort qu'on voudrait en déduire la conséquence des paroles » de l'institution de l'eucharistie. »

(3) Mais écoutons encore Schœttgenius, qui écrit à la page 228 : « Il n'est pas

Pour la cinquième, je nie qu'il n'y ait aucune expression, dans le syriaque, qui exprime l'idée de *signifier* ou de *représenter*. En effet, le cardinal Wiseman prouve, par un grand nombre d'autorités, qu'il y a quarante-une ou cinquante-quatre expressions pour rendre l'idée de *représentation;* il va même plus loin, et il démontre, par l'autorité des auteurs syriaques, que le Christ a dû prononcer ces paroles par une tout autre raison que celle qu'il avait, s'il eût voulu nous laisser seulement dans le pain le symbole de son corps, à l'exclusion de la réalité (1). Ajoutons que le sens des paroles de

» encore prouvé que cette formule : *Ceci est le corps de l'agneau paschal,* » fût usitée chez les Juifs; aucun monument ne le constate. Ensuite que le » mot *est,* qui se trouve dans cette phrase, est un idiotisme de langage, » c'est-à-dire du dialecte syro-chaldaïque, dont se servaient les Juifs, d'où il » faut le faire dériver, et qu'ils dirent le *corps de l'objet,* pour l'objet lui-même, » de même que saint Paul a dit dans son épître aux Romains : *Le corps du* » *péché* et *le corps de la mort*. Or, nous ferons observer que le mot *ceci* » n'est pas mis ici inutilement, mais qu'il sert à dire ce que les Latins rendent » par *ille ipse*. Donc si, en présentant le pain, le Christ avait dit : *Je suis moi-* » *même cela,* c'est-à-dire tout le Christ, il s'ensuivrait cette absurdité, d'où les » pontifes, s'ils l'eussent découverte, en concluraient bien vite que le Christ » tout entier est seulement dans le pain. » (L'auteur qui écrit ceci est luthérien.)

(1) Voir les §§ 4 et suiv. dans le savant ouvrage que nous avons déjà cité, *les Heures syriaques*. Il a si bien atteint le but qu'il se proposait, en rapportant cette foule d'autorités et d'exemples, que Horne a supprimé entièrement, dans la 7e édit. de son Introduction, l'assertion de Clarke, savoir, que la langue syriaque n'a aucun mot pour rendre l'idée de *représenter*. Parmi les écrivains syriaques cités par le cardinal Wiseman, on remarque saint Maruthas, évêque en Mésopotamie, qui vivait à la fin du IVe siècle, lequel expliquant, dans un commentaire sur les Evangiles, les raisons de l'institution du sacrement de l'eucharistie, dit : « Les fidèles qui vinrent ensuite eussent été privés de la » communion du corps et du sang de Jésus-Christ, si le Sauveur ne l'avait » institué; mais maintenant, toutes les fois que nous approchons de son corps » et de son sang, et que nous le recevons entre nos mains, nous croyons » embrasser son corps et (nous incorporer) sa chair et ses os, selon qu'il a été » écrit. » En effet, Jésus-Christ n'a point appelé ceci un *type* ou une *figure,* mais il a dit : « Ceci est véritablement mon corps et ceci est mon sang..... » Quoi de plus propre à confondre nos protestants orientalistes?

Mais que nous répondrait-on si nous ajoutions que Notre-Seigneur ne s'est jamais servi de la langue syro-chaldaïque, mais d'un dialecte particulier appelé le *jérosolymitain,* qui est le même que la langue des rabbins. Cependant ceci est prouvé par la version syriaque du Nouv.-Test., où les paroles dites par Notre-Seigneur en dialecte jérosolymitain, et qui sont rapportées par les évangélistes, telles que celles-ci : *Eli Eli lamma sabactani,* et d'autres semblables, sont traduites en langue syriaque par un traducteur syrien. Or, la langue rabbinique, ou le dialecte jérosolymitain, est pleine de termes qui signifient *représentation, figure, symbole,* ainsi que le prouve le chevalier Drach, dans son Inscription hébraïque, 2e édit., Rome, 1831, p. 33 et suiv. Et cependant il n'y a pas un protestant moderne qui ne renouvelle cette objection tirée de l'idiome syriaque. Voy. Lettres sur *oméga* et *omicron,* etc., page 10.

Notre-Seigneur est déterminé par les écrivains sacrés qui ont écrit en grec.

III. *Obj.* 1. Saint Luc, chap. 22, v. 18, appelle le vin, même après la consécration, *le fruit de la vigne;* 2. de même que saint Paul, I aux Corinthiens, chap. 10, v. 16, appelle l'autre symbole *du pain;* 3. d'après les Actes des apôtres, chap. 3, v. 21, le Christ reste au ciel jusqu'à la résurrection générale, où tout sera rétabli dans son état primitif; ce qui fait qu'il ne peut être présent dans l'eucharistie (1). 4. De plus, il est impossible de croire que le corps et le sang de Jésus-Christ soient réellement dans ce sacrement, parce que, de l'avis même des défenseurs de cette croyance, le Christ, assis à la droite de son Père, ne peut avoir de corps charnel ni de sang sensible, sans qu'on soit obligé de lui donner un autre corps, que l'on appelle glorifié; or, cette hypothèse ne fait pas mieux comprendre comment un corps semblable peut être réellement présent dans l'eucharistie; car cette invention de l'union sacramentelle, tout-à-fait incompréhensible, mais qu'il faut croire malgré tout, doit être reléguée parmi les rêveries des scholastiques. 5. L'inutilité de la présence du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie est évidente comme le jour, puisqu'un effet surnaturel ne peut être soumis à l'expérience, et qu'on n'y voit rien autre chose que ce soit, excepté qu'on y prend du pain et du vin. 6. Dans cet état de choses, il est clair qu'on ne peut attribuer à Jésus-Christ, qui a établi avec une sagesse divine le culte intérieur et raisonnable que l'on doit à Dieu (saint Jean, chap. 4, v. 24, chap. 6, v. 63; saint Paul, épître aux Romains, chap. 2; épître aux Thessaloniciens, chap. 5, v. 24), cette pensée extraordinaire, à moins qu'elle n'ait été invinciblement établie par les témoignages des écrivains sacrés (2). 7. De cette diversité d'opinions et dans une telle confusion d'idées superstitieuses, il faut conclure qu'il est impossible de recueillir d'autre fruit de cette institution *symbolique* et *mnémonico-pratique* qu'une signification *allégorique* et *morale,* 8. surtout quand ce rite, en tant que renfermé dans la réception réelle ou symbolique d'un corps, ou de sang humain, quoique opposée au mœurs et à l'opinion des temps modernes, aussi bien qu'aux institutions et aux idées

(1) De même, Horne, l. c., et avec lui Faber et Tomline.

(2) Ainsi raisonne Wegscheider, § 177.

des anciens, peut cependant, à notre époque, avoir une valeur morale, pourvu qu'on l'accommode au génie d'une civilisation plus avancée, telle que la nôtre (1).

Rép. Je nie la première objection. Car Jésus-Christ parle d'un autre calice que celui qu'il avait consacré, ainsi que le prouve saint Luc, et comme nous l'établirons plus bas.

Pour la deuxième, je distingue : En disant *ce* pain, pour le désigner, *je l'accorde;* mais *je nie* que l'Apôtre l'ait appelé simplement du pain. Les catholiques disent bien, en parlant de la divine eucharistie : « Le pain sacré de la vie » éternelle; » ils disent encore : « Je recevrai le pain *céleste,* » et cependant ils croient à la présence réelle. Et nous ne devons pas oublier qu'il arrive fréquemment, dans les saintes Ecritures, qu'une chose qui a subi une transformation ou un changement quelconque, est désignée par le nom qu'elle portait auparavant. Par exemple, dans l'évangile de saint Jean, chap. 9, v. 17, on lit : « Ils disent donc à l'aveugle (à » celui qui avait déjà recouvré l'usage de la vue); » dans l'Exode, chap. 7, v. 12 : « La verge d'Aaron (laquelle était » changée en serpent) dévora leurs verges (qui avaient été » déjà converties en serpents), » et mille autres exemples semblables.

Pour la troisième, j'accorde l'antéc. et je nie la conséq. Les catholiques ne nient pas que le Christ soit au ciel; d'où il suit que la difficulté se réduit à une question philosophique de la *réduplication* ou à la *multilocation* du corps, de *laquelle* il sera question une autre fois. Saint Paul réfute cette objection en disant que le Christ lui a apparu sur le chemin de Damas, I ép. aux Corinthiens, chap. 15, chap. 6; coll. des Actes des apôtres, chap. 9, v. 5, chap. 22, v. 8.

A la quatrième, je distingue : Ceux qui nient la résurrection de Jésus-Christ et celle des corps en général, tel que nos adversaires ne peuvent le croire, *je l'accorde;* les catholiques, qui croient l'une et l'autre, ne peuvent y ajouter foi, *je le nie.* Car ceux-ci professent, avec saint Grégoire, martyr, que le corps de Jésus-Christ, après la résurrection, a la *même nature,* mais une plus grande gloire qu'un corps passible. Si le corps glorieux de Jésus-Christ est de même nature qu'avant sa mort, il s'ensuit de là qu'il est un corps *terrestre* et qu'il a

(1) Wegsch., §§ 179, 180.

un sang *charnel.* Mais saint Paul appelle *spirituel* le corps glorieux (I aux Corinthiens, chap. 15, v. 44), seulement à raison de la différence de son état.

Wegscheider tombe dans le ridicule quand il relègue parmi les rêveries des scholastiques l'invention de *l'union sacramentelle,* puisque c'est son cher maître Luther qui l'a inventée le premier dans son dogme de l'*impanation.* Or, d'après l'axiôme de jurisprudence : « Il faut rendre à chacun ce qui lui est » dû, » nous ne lui envions pas cette gloire.

Pour la cinquième, je nie que la présence de Notre-Seigneur dans l'eucharistie ne soit d'aucune utilité. Nous avons énuméré plus haut les précieux avantages de la sainte présence de son corps et de son sang. Mais si Jésus-Christ a daigné établir ce divin sacrement, il n'appartient qu'à un blasphémateur de soutenir qu'il n'est d'aucune utilité. « Donnez-moi une âme qui aime, dit saint Augustin, et elle » sentira ce que je dis... Si je parle à un cœur froid, il ne » comprendra rien à mes paroles. »

Pour la sixième, je distingue : Jésus-Christ a prescrit le culte intérieur avec le culte extérieur, *je l'accorde;* avec exclusion du culte extérieur, *je le nie,* comme nous l'avons démontré en son lieu. Quant à cette prétention qu'on ne peut supposer à Jésus-Christ, l'idée de donner à manger réellement son corps présent dans l'eucharistie, à moins d'une preuve *claire et incontestable* confirmée par les témoignages des auteurs sacrés, elle ne sert qu'à mettre de plus en plus au jour l'impiété de l'auteur que nous réfutons. En effet, il avait écrit peu auparavant que « les apôtres, auxquels la loi de » Moïse interdisait de la manière la plus sévère de manger du » sang, saisis d'une sainte frayeur pour ce *festin de Thyeste* » (que le Christ leur promettait), l'auraient repoussé avec » indignation, si, dans le fait, il leur eût fallu manger le corps » et boire le sang de leur divin bienfaiteur (1). » Aussi,

(1) § 177, p. 556. Non content de cela, cet impudent a ajouté dans la note *b :* « Cicéron dit dans son livre de la Nature des dieux, livre I, ch. 26 : « Je ne » puis comprendre s'il y a en Dieu *quasi* un corps, *quasi* du sang ; ni vous » non plus ; mais vous ne voulez pas en convenir. » Ibid., III, c. 16 : « De même » que nous appelons les moissons *Cérès,* et le vin *Bacchus,* nous nous servons » de la même manière de parler quand nous appelons le pain *le corps de Jésus-* » *Christ,* et le vin *le sang de Jésus-Christ.* Mais pensez-vous qu'il y a quelqu'un » d'assez fou pour croire Dieu, ce à quoi il donne ce nom? » L'impiété des rationalistes en est venue à ce point, qu'ils appliquent à la divine eucharistie,

d'après lui, si le Christ se fût exprimé moins clairement, les apôtres ne l'auraient pas compris, et s'il eût parlé en termes plus intelligibles, et qu'il leur eût dit qu'il leur donnait son corps à manger et son sang à boire, saisis d'une légitime horreur, ils eussent repoussé l'institution *de son horrible festin de Thyeste*. Nous demandons ensuite quelles paroles plus expresses les auteurs sacrés auraient pu employer pour affirmer que le Christ nous avait donné son corps à manger et son sang à boire? Quoi de plus clair et de plus précis que ces paroles du Sauveur : « Prenez et mangez, ceci est mon corps. » Buvez, ceci est mon sang. » Elles sont tellement nettes, que toute la science archéologique et philologique mise en œuvre par nos adversaires, toutes les subtilités grammaticales imaginables inventées jusqu'à ce jour, toutes les interprétations des langues syriaques et orientales, n'ont pu jeter la moindre obscurité sur ce passage de l'Evangile. A toutes ces élucubrations, à tous les efforts de l'impiété, à toutes ces échappatoires, les catholiques répondent par ces quelques mots, qui aveuglent en quelque façon, par leur éclat et leur précision, les yeux des protestants et des rationalistes (1).

A la septième, je le nie. Supposé qu'il y ait diversité d'opinions, dans la doctrine catholique, touchant le sens de l'institution de l'eucharistie, nous l'abandonnons à nos adversaires, qui préfèrent leur propre jugement à l'autorité du Christ et de son Eglise, pour se laisser emporter à tout vent de doctrine. Quel plus grand encouragement à une vie honnête et irréprochable, que le dogme de la présence réelle? Car il élève tellement la dignité de l'homme, que tout ce qui n'est pas divin lui paraît vil et méprisable.

A la huitième, je réponds que cette théorie est nouvelle et inouïe, qui fait dépendre les vérités de la religion chrétienne, ou de la religion révélée, du caractère et des mœurs, de la civilisation plus ou moins avancée d'une époque; tellement que s'il s'agit d'une époque de culture intellectuelle, on doit

instituée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ces paroles de Cicéron adressées aux épicuriens et aux stoïciens, pour livrer cet auguste sacrement à la dérision publique!

(1) C'est avec raison que le luthérien Schlussemberg dit que ces paroles de Jésus-Christ « sont tellement claires, que nul homme, ni aucun ange sur la » terre, ne peut s'exprimer plus clairement. » Voyez dans Herbermann, Commentaire de Bellarmin, liv. III, sur l'Eucharistie. Cependant ces expressions ne semblent pas claires à Wegscheider.

dire qu'une vérité est révélée; que s'il s'agit d'une époque moins civilisée, elle cessera d'être révélée. Voilà dans quel abîme sont tombés les protestants et les rationalistes! Et pour ne parler que de cette erreur, telle est l'origine du progrès du protestantisme à rejeter ce dogme, progrès que tout esprit sérieux niera de prime abord. Avant Luther, les bons catholiques, à cause de l'insuffisance des lumières de leur temps, admettaient la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, comme ils y croient encore aujourd'hui, car ils n'ont fait aucun progrès; mais Luther, en homme d'esprit, rejeta la transsubstantiation; Zwingle, Calvin, Bucer et Mélanchthon lui-même, plus avancés, attaquèrent la présence réelle de Jésus-Christ. Les rationalistes, encore plus avancés que les chefs du protestantisme, ont nié jusqu'à la représentation symbolique; reste donc la *pratique morale*, comme ils disent, fruit unique de la réception de l'eucharistie. Nous attendons un nouveau progrès de l'esprit humain, qui fera que leurs successeurs rejetteront tout-à-fait le peu qu'ils auront laissé de la doctrine catholique sur le dogme de l'eucharistie, s'il en reste toutefois! Il ne manquera certainement pas de nouveaux hérétiques, qui affirmeront que l'eucharistie a été instituée seulement pour les apôtres (1). En attendant, après tout ce que nous avons extrait des saintes Ecritures contre ces sages et ces prudents du siècle, qu'il nous soit donc permis de chanter à Dieu cet hymne eucharistique dans les mêmes termes qu'employa le Christ, son divin Fils. « Je vous rends gloire, mon Père, » Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché » ces choses aux sages et aux prudents, et que vous les avez » révélées aux simples et aux petits. Oui, mon Père, je vous » en rends gloire, parce qu'il vous a plu ainsi (2). »

(1) En effet, les anabaptistes et les mennonites prétendent que la sainte cène n'est qu'une cérémonie ecclésiastique faite pour rappeler la mémoire de la mort de Jésus-Christ, Gerhard, X, 164. Les sociniens et les arminiens disent que l'eucharistie est un rite *mnémonique* ordonné par Jésus-Christ. Les quakers en rejettent complètement l'usage. En effet, Barclay écrit dans l'Apologie de la théologie vraiment chrétienne, thèse 18, §§ 6 et suiv.: « C'était » la religion des esprits faibles célébrée autrefois dans l'Eglise apostolique, » en figure, mais seulement comme une ombre où nous avons découvert la » substance qui a cessé maintenant, et qui n'est plus obligatoire pour les » chrétiens. » C'est ici qu'on peut faire une trop juste application des paroles du prophète Joël, ch. 1, v. 4 : « La sauterelle a mangé les restes de la che» nille, le ver les restes de la sauterelle, et la nielle les restes du ver. »

(2) Saint Matthieu, ch. 11, v. 25.

PROPOSITION II.

Preuve de cette même vérité, par la tradition constante et universelle de l'Eglise.

La lutte des protestants avec nous devient ici plus timide et plus faible. Quoique Duplessis-Mornay, Chamier, Alberti et Claude aient osé nous opposer l'autorité des saints Pères, d'après quelques passages obscurs de leurs écrits, ils ont été tellement battus et rebattus, que les protestants modernes, abandonnant ce terrain, se retirent dans le camp retranché, comme ils disent, des saintes Ecritures (1). Quelques-uns même sont assez sincères pour avouer que leur cause est perdue, si on en appelle à l'autorité des Pères (2). Et ceci ne

(1) Nous avons vu pourtant plus haut où ont abouti ces efforts. D'ailleurs, Duplessis-Mornay, le premier de tous les calvinistes, s'est donné une peine infinie pour étayer la doctrine calviniste de quelques textes des Pères; mais le cardinal Duperron, dans les conférences particulières qu'il eut avec lui, ainsi que dans ses discussions écrites, le réfuta victorieusement; voir son Traité du sacrement de l'eucharistie, 3e édit. in-fol., Paris, 1633. Après lui, parut sur la scène le calviniste Dan. Chamier, dont Bernard Turrettin publia son ouvrage intit. *Panstratiam,* en 1626. Enfin, en dernier lieu, vint Edmond Alberti, dont David Blondel publia à Vienne, en 1654, en 1 vol. in-fol., trois livres de son ouvrage intitulé : Trois livres sur le sacrement de l'eucharistie ou de la cène du Seigneur, que réfuta Pierre Nicole en 1659, dans la préface de l'office du saint Sacrement; le ministre Jean Claude, de Charenton, ayant voulu lui adresser une réponse, fut également réfuté par Nicole, qui fit paraître, à cet effet, la Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'eucharistie, en 1664. Mais Claude écrivit de nouveau, en 1668, tant contre cet ouvrage que contre le livre de Jacques Novet, de la S. J., la Présence de Jésus-Christ dans le sacrement. Enfin parut le fameux ouvrage, la Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'eucharistie, défendue contre le livre du sieur Claude, 4 vol. in-4°, Paris, 1704, auxquels Renaudot en ajouta un cinquième à la Défense de la perpétuité de la foi, où sont réfutées les subtilités de Claude, et de plus où l'on admire de nouvelles preuves à l'appui de la perpétuité de la foi de l'Eglise. Ce fut le coup de massue pour les calvinistes.

(2) Je pourrais facilement rassembler ici une foule de témoignages de nos adversaires, mais inutilement, puisque le fait est notoire. Il me suffira de citer Hospinien, qui dit dans son Histoire sacramentaire, part. I, liv. IV, ch. 2, « que les phrases hyperboliques des Pères de la primitive Eglise, saints Cyprien, » Ambroise, Chrysostôme, Cyrille, Augustin, etc., lesquels, pour donner plus » de majesté et plus d'autorité à ce sacrement, disent que l'eucharistie ne » renferme pas simplement des signes nus et vides, etc., servent de preuves » à l'opinion superstitieuse de quelques catholiques fanatiques. » A Hospinien vient se joindre Wegscheider, qui dit au § 74 : « Cependant *le plus grand* » *nombre* (pourquoi pas *tous?*) des anciens docteurs de l'Eglise s'accordèrent » à exalter la puissance et les effets du sacrement par une telle exagération » de louanges et une telle témérité de langage, que, par la dénomination de » mystère terrible qu'ils lui donnèrent, ils frappèrent de terreur soit ceux qui

doit point étonner, disent-ils, puisque les Pères sont venus dans *un temps de barbarie et d'ignorance,* et que, par conséquent, ils croyaient à la présence réelle dans l'eucharistie.

Autant de Pères, autant de témoins de la tradition constante de l'Eglise touchant la vérité de ce dogme, et presque autant de sectes séparées de l'Eglise avant le XV[e] siècle, et enfin presque autant de calomnies élevées contre les chrétiens par le paganisme; tellement qu'il n'y a aucun autre dogme de notre sainte foi qui soit prouvé par un accord aussi unanime. Mais pour ne point dépasser les limites que nous nous sommes proposées, après avoir cité les principaux témoignages des Pères des premiers siècles, nous diviserons les autres en différentes classes, que l'on trouvera tous dans les divers auteurs.

Parmi les Pères apostoliques, on distingue, au premier siècle, saint Ignace, qui écrit dans son épître aux habitants de Smyrne, chap. 7, touchant l'hérésie des docètes ou des phantaisistes : « Ils s'abstiennent de la prière et de l'eucharistie, » parce qu'ils ne reconnaissent pas que l'eucharistie est la » chair de notre Sauveur Jésus-Christ, laquelle a souffert » pour nos péchés, et que son Père a ressuscitée dans sa miséricorde (1). » Au second siècle, saint Justin, apologie 1, n. 66, dit que l'eucharistie n'est pas reçue par les fidèles comme un pain ordinaire ou comme un breuvage commun, mais « nous savons que c'est la chair et le sang de ce Jésus qui s'est » incarné (2). » Saint Irénée, dans son IV[e] livre, discutant avec les hérétiques, qui niaient que Jésus-Christ fût le Fils de

» lisaient leurs ouvrages, soit ceux qui recevaient ensuite ce sacrement. » Aujourd'hui, il n'y a pas un protestant qui en appelle à l'autorité des saints Pères pour appuyer son erreur, car ils ont été complètement battus sur ce terrain.

(1) Voir sur ce passage dom Cotelier, qui fait observer, contre Dailly, que saint Ignace n'a pas employé le mot de *prière*, dans le sens le plus large, pour une formule de prière quelconque, mais qu'il a voulu entendre, ou la prière mystique, ou de la prière solennelle qui consacre le corps de Jésus Christ, comme l'ont entendu saint Jérôme, ép. 85 et la 3, à Sophon.; saint Augustin, liv. III, de la Trinité, ch. 4; comme la consécration est appelée *prière* par saint Justin, martyr, apolog. 1, et Origène, liv. VIII, contre Celse, et sur saint Matth., ch. 15, v. 17; ou plutôt que le saint martyr appelle prières liturgiques, c'est-à-dire la messe, d'après les Constitutions apostoliques, liv. II, ch. 54; saint Cyrille de Jérusalem, dans ses Catéchèses, myst. 5, et Zonara, sur le 11[e] canon apostolique, le 13[e] de Néocésarée, et que par conséquent Théodoret a eu raison de dire dans son dialogue 3[e], du moins quant au sens, *ils ne sont pas admis par l'eucharistie et le sacrifice.*

(2) Le texte grec est traduit dans cette phrase.

Dieu, et que le Verbe eût pris un corps matériel, les combat ainsi par l'eucharistie : « Comment pourront-ils être certains » que ce pain, sur lequel on aura fait des actions de grâces, » est le corps de leur Dieu et le calice de son sang (1). » Et ensuite il raisonne aussi contre ceux qui niaient la résurrection future des corps, toujours au moyen du sacrement de l'eucharistie : « Comment osent-ils dire encore que cette chair qui » s'est nourrie du corps et du sang du Seigneur, tombera en » pourriture et ne recevra pas la vie? Qu'ils changent de lan- » gage, ou qu'ils s'abstiennent d'offrir le sacrifice dont nous » avons parlé (2). » La croyance à la présence du corps et du sang de Jésus-Christ était tellement établie dans toute l'Eglise, et ce fait était tellement connu des hérétiques, dans les trois premiers siècles, que saint Irénée se servit de cette vérité comme d'une preuve certaine pour établir la réalité de l'incarnation et la future résurrection des corps (3). Tertullien, liv. IV, contre Marcion, chap. 40, dit : « Il changea en son » corps ce pain qu'il prit et qu'il donna à ses disciples, en » disant : *Ceci est mon corps.* » Et dans le Traité de la résurrection des corps, chap. 8 : « La chair se nourrit du corps et » du sang du Seigneur, et l'âme est engraissée de Dieu lui- » même. » Origène entretenant ses auditeurs du soin qu'ils devaient avoir de conserver les paroles du Sauveur, leur parle ainsi : « Je veux, dit-il, les instruire par des exemples pris » dans votre religion. Vous qui avez coutume d'assister à la » célébration des divins mystères, vous savez comment, lors- » que vous avez reçu le corps du Seigneur, avec quel soin et » quel respect vous le conservez, et quelles précautions vous » prenez pour ne laisser tomber aucune particule de ce don » précieux ; vous regarderiez en effet comme une grande faute » de votre part, si, par négligence, il s'en perdait la plus petite » partie. Que si vous usez de tant de précautions, et c'est à » bon droit, pour le conserver avec un soin si scrupuleux, » croyez-vous que c'est une moindre faute de laisser perdre » les paroles de Dieu, que le mystère sacré de son corps (4) ? »

(1) Ch. 18, n. 4, édit. Massuet.

(2) Ibid., n. 5.

(3) Voir la discussion de Massuet contre Grabius, sect. 3.

(4) Homélie 13, sur l'Exode. Voy. encore un autre témoignage de cette foi, dans sa 7e homélie sur le Lévitique. L'objection que l'on a coutume de tirer de l'homélie 5, *In diversos*, est fausse, au jugement des érudits.

Saint Cyprien écrit de ceux qui, étant tombés dans l'hérésie, s'approchaient de l'eucharistie avant d'avoir fait une pénitence convenable : « On fait violence au corps et au sang de Jésus-» Christ, et le crime qu'ils commettent avec leurs mains et » leur bouche est plus grand que celui par lequel ils ont renié » leur Dieu (1). »

Il serait trop long de rapporter en détail les témoignages des autres Pères, tels que ceux de saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, des deux saints Grégoire, saint Basile, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Jean Chrysostôme, saint Augustin, etc. Ce serait, du reste, une tâche inutile, puisqu'ils sont connus de tout le monde. Aussi nous contenterons-nous de donner un tableau synoptique de la doctrine des Pères, qui ne se contentent pas d'exposer simplement leur croyance, mais qui donnent les preuves sur lesquelles repose la vérité catholique, et qui réfutent le système figuratif et efficace imaginé par les sacramentaires. On peut les résumer en dix articles principaux : Le premier est celui des Pères qui repoussent le système figuratif, tels que saint Ambroise, saint Epiphane, Euthymius, saint Jean Damascène, Théophylacte, etc. Le deuxième est celui de ceux qui enseignent que le Christ ne nous est pas communiqué seulement par la foi, mais qu'il nous est réellement uni, qu'il s'incorpore à nous, et qu'il ne s'unit pas à nous seulement par l'accord de la volonté, mais par le contact de son corps; ainsi saint Jean Chrysostôme, saint Hilaire, saint Cyrille de Jérusalem et d'Alexandrie, etc. Le troisième, celui de ceux qui exaltent l'amour de Jésus-Christ pour nous, en ce que les pasteurs ne nourrissent pas leurs brebis de leur propre chair, les mères leurs enfants, comme Notre-Seigneur Jésus alimente nos âmes de sa chair et de son sang; ainsi saint Chrysostôme et saint Augustin. Le quatrième, de ceux qui appuient leur raisonnement par la volonté qu'a eue Jésus-Christ de demeurer au milieu de nous, de nous donner sa chair à manger et son sang à boire, afin d'exciter et d'éprouver notre foi, et afin que nous pussions recevoir son corps et son sang sans répugnance ; ainsi saint Ambroise, saint Augustin, saint Cyrille et saint Jean Damascène, etc. Le cinquième, celui de ceux qui disent que ce

(1) Traité *de lapsis*, édit. Maur, pag. 186. Voir, dans la préface des Ecritures, § 13, d'autres témoignages non moins formels sur la vérité de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie.

sacrement est un miracle étonnant et l'œuvre de la toute-puissance divine, tels que saint Justin, saint Ambroise et saint Jean Chrysostôme. Le sixième, de ceux qui confessent que ce sacrement s'opère par le *véritable changement* du pain, ou que le pain *devient* le corps, ou que le corps de Jésus-Christ est *fait* ou *créé* avec le pain; et pour exprimer ce changement, ils se servent des exemples de la création et du changement de l'eau en vin, etc. Le septième, de ceux qui s'efforcent de persuader aux fidèles que, dans ce mystère, il ne faut pas s'en rapporter aux sens, mais aux paroles de Jésus-Christ, et ils proposent cet article de foi comme très-difficile à croire; aussi en appellent-ils à la toute-puissance et à l'autorité de Jésus-Christ; ainsi les deux Cyrille, saint Jean Chrysostôme, etc. Le huitième, de ceux qui prouvent les autres mystères de notre sainte religion par les vérités de celui-ci; ainsi saint Chrysostôme, saint Irénée, saint Léon-le-Grand, saint Hilaire. Le neuvième, celui de ceux qui parlent du sacrifice non sanglant de la nouvelle loi, dans lequel sont offerts non-seulement le pain et le vin, comme commémoratifs de la mort du Sauveur, mais où le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement offerts, et où ils sont immolés d'une manière non sanglante; ils disent encore que les fidèles participent à ce même corps sacré que le Verbe prit dans le sein de la bienheureuse vierge Marie, lequel, après sa naissance, fut placé dans une crèche, mourut sur la croix, et monta au ciel après sa résurrection; ainsi saint Ignace, martyr, saints Cyrille de Jérusalem et d'Alexandrie, saint Chrysostôme. Enfin le dixième, celui de ceux qui citent les épithètes sottement et ridiculement employées pour exprimer que ce sacrement n'est que la figure de Jésus-Christ, tandis qu'ils appellent ce mystère *terrible, redoutable, adorable, ce pain et ce vin une nourriture éternelle, permanente, sainte et incorruptible,* laquelle, *quand elle est reçue dans le cœur de l'homme, y introduit le Seigneur;* ainsi saint Ambroise, saint Cyrille, saint Augustin (1).

(1) Bellarmin cite, développe chacun des textes des saints Pères que nous venons de citer, et les dégage de toutes les explications frauduleuses de nos adversaires, dans tout le IIe liv. du Traité de l'eucharistie, auquel nous renvoyons le lecteur, ainsi qu'aux preuves de Vite Erbermann. Le card. Duperron a traité fort au long le même sujet, dans son Traité du saint sacrement de l'eucharistie. L'auteur de la Perpétuité de la foi a fait la même chose contre Claude et Alberti, lesquels avaient attaqué l'ouv. du card. Duperron. Il a de plus classé par ordre les différents textes des saints Pères, dans son IIe vol., liv. IV-VII.

Maintenant nous demanderons à nos adversaires s'il y a moyen d'appliquer ces passages à un simple signe ou à une simple figure? Donc, ou il faut renoncer à tous les Pères, comme l'ont fait habilement les protestants modernes, pour défendre leur thèse, ou donner gain de cause à la vérité catholique.

II. Toutes les liturgies publiées avant le XVIe siècle, au rapport de Lebrun, sont unanimes sur le point de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie (1). Outre Lebrun, on peut citer avec distinction le cardinal Bona (2), l'auteur de la *Perpétuité de la foi* (3), Thomasius (4), Renaudot (5), Assemani (6), Mabillon (7), Muratori (8); or, dans ces différentes liturgies, sans en excepter aucune, on prie Dieu de *changer,* par l'opération du Saint-Esprit, de *convertir,* de *faire passer* le pain en ce corps de Jésus-Christ, lequel a été crucifié pour nous, et de *changer* également le vin en ce sang qui a été répandu pour nous (9), ou simplement, comme dans

(1) Explication de la messe, Paris, 1741, tom. III, diss. 12, art. 5.

(2) Des Matières liturgiques, liv, I, chap. 8 et suiv.

(3) Tome III, liv. VIII.

(4) Tom. I de ses œuvres, I part., de la Liturgie de l'ancienne psalmodie, Rome, 1741.

(5) Collection des liturgies orientales, Paris, 1716.

(6) Code liturgique de l'Eglise universelle, Rome, 1749.

(7) De la Liturgie gallicane, Paris, 1782.

(8) Ancienne liturgie romaine, Venise, 1748.

(9) On peut recueillir, des anciennes liturgies, des preuves sans nombre qui établissent si clairement le dogme de la présence réelle, qu'il faut être aveugle pour ne pas le reconnaître. Citons-en un ou deux exemples seulement, pour ne pas être trop long. On lit dans la liturgie cophte, inscrite sous le nom de saint Basile: « *Changez-les* (le pain et le vin) de telle façon que ce pain de» vienne votre corps sacré, et ce mélange contenu dans ce calice, votre pré» cieux sang, afin qu'ils soient notre force, etc. » Et dans la liturgie grecque alexandrine de saint Basile et de saint Grégoire : « Par votre parole, Seigneur, » que ces offrandes (le pain et le vin) soient changées. Vous, qui êtes ici » placé sous nos yeux, accomplissez cet office rempli de mystères, répandez » sur nous la grâce de votre Saint-Esprit, pour qu'il sanctifie et qu'il change » les offrandes *au corps et au sang* de notre salut, et faites que ce pain de» vienne votre corps sacré, etc., et de plus, que ce calice devienne le pré» cieux sang de votre Nouveau-Testament, etc. » On lit ce passage dans le Missel goth, ou vieux gaulois, à la messe de l'Epiphanie : « Afin que celui qui » changea autrefois l'eau en vin, change maintenant le vin de l'oblation en » son sang. » Et dans la secrète de la messe du dimanche : « Nous vous sup» plions humblement, Majesté éternelle, que par l'effet de votre toute-puis» sance nous recevions dans ce calice le pain changé en votre chair, et le

la liturgie romaine et la plus reculée (1), « afin qu'il devienne » pour nous le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus- » Christ. » Or, la preuve tirée de l'accord des liturgies est irréfragable; en effet, outre qu'elles nous viennent de tradition apsotolique, du moins quant à la substance (2), et qu'elles traitent du culte public, elles font foi de la croyance, non pas seulement d'un ou de deux docteurs, mais bien de celle de l'Eglise. Ajoutez la pratique ancienne et universelle usitée pendant un grand nombre de siècles par les prêtres, qui, dans l'administration du sacrement de l'eucharistie, disaient en présentant la sainte hostie : *Le corps de Jésus-Christ;* et chacun répondait : *Ainsi soit-il,* c'est-à-dire : *C'est vrai, il en est ainsi* (3). C'est donc à bon droit que Grotius, dans la prière pour la paix, dit contre Rivet : « L'accord des liturgies » de tous les temps et de tous les lieux, dans ces prières, de » conjurer le Seigneur de consacrer l'offrande par la vertu » du Saint-Esprit, et qu'il en fasse le corps et le sang de » Jésus-Christ, ne me permet plus de douter de son origine » apostolique (4). »

III. Toutes les sectes, et même les plus anciennes, séparées de la foi catholique dès les premiers siècles de l'Eglise, telles que celle des marcosiens, ou disciples de Marc, plusieurs

» vin en votre sang, qui a coulé de votre côté, sur l'arbre de la croix. » Après l'oraison dominicale, le prêtre dit : « Seigneur Jésus, délivrez-nous du mal; » nous mangeons votre corps qui a été crucifié pour nous, et nous buvons » votre sang divin qui a été versé pour nous. » Que Calvin vienne donc ensuite, avec tous les calvinistes, sauter à pieds joints sur tous ces témoignages, et nous parler de figure et de symbole du corps et du sang de Jésus-Christ, avec ses interprétations sacriléges! Que Luther vienne donc, et avec lui tous les luthériens ensemble, inventer l'impanation! Qu'il trouve donc dans ces textes l'union du pain et du vin avec la substance du corps et du sang du Seigneur! Or, ainsi que nous le disions, les passages qui prouvent ce dogme sacré, de différentes manières de parler, sont presque innombrables. Consulter les auteurs cités.

(1) Voir Muratori, dans l'ouvrage cité, Dissert. sur l'origine de la liturgie, ch. 2.

(2) Ibid., ch. 1.

(3) L'origine de l'usage de répondre *ainsi soit-il* après la consécration ou avant la communion vient de l'hérésie des docètes, qui n'admettaient pas une chair réelle en Jésus-Christ, et par là même dans l'eucharistie; l'Eglise ordonna alors à chaque fidèle de répondre *ainsi soit-il,* comme une profession de foi en la vraie chair de Jésus-Christ dans ce sacrement. Voyez encore ce que dit Moore sur ces mots, dans l'ouv. cit., ch. 20, pag. 118 et suiv.

(4) Tome IV de ses œuv., p. 670. Thom. Moore ajoute à celui de Grotius le témoignage des protestants modernes, qui font également cet aveu, tels que Clarke, Wake, Bull., etc. Voy. le ch. 17.

sectes de gnostiques (1); plus tard, les nestoriens, les eutychiens, les arminiens, les jacobites, les grecs schismatiques, etc., admirent tous d'une seule voix cet article de foi de l'Eglise romaine, comme il est constant par des actes authentiques, par leurs confessions publiques et leurs liturgies, qui subsistent encore (2).

IV. Enfin, les calomnies et les griefs des païens contre les chrétiens en sont une preuve. En effet, elles reposent sur l'accusation de festins de chair humaine, d'infanticides, d'anthropophagie, répandue parmi les nations qui n'avaient qu'une notion confuse de nos saints mystères. J'ai dit *une notion confuse,* car les chrétiens dérobaient aux païens la connaissance du mystère de l'eucharistie avec tant de soin, qu'ils aimaient mieux subir la mort plutôt que de trahir leur secret (3). Or, qui pourrait se persuader que les chrétiens auraient voulu cacher aux païens la connaissance du mystère de l'eucharistie au péril de leur vie, s'ils n'y avaient reconnu autre chose que ce qu'y voient les protestants, c'est-à-dire un *symbole,* un *type,* une *simple figure?* Quelle serait la conduite des protestants et des rationalistes, si leur croyance sur ce point de foi les exposait à la mort? Cependant, comme le soupçon de ces crimes avait autrefois soulevé, à plusieurs reprises, la fureur du peuple contre les chrétiens, d'où pouvait toujours surgir contre eux la plus cruelle persécution, en tant que l'opinion publique les tenait pour des impies, des infanticides et des anthropophages qui mangeaient la chair d'un enfant auquel ils avaient donné la mort dans leurs réunions clandestines, et dont ils faisaient boire le sang à l'assistance; les chrétiens qui subissaient les plus affreux supplices sans dé-

(1) Voy. Massuet, dissert. 1, sur saint Irénée, art. 2, § 6, et diss. 3, art. 7, n. 76 et suiv.

(2) Voir les auteurs cités plus haut qui ont écrit sur la liturgie.

(3) On admire la prudence de la réponse de sainte Blandine aux païens. Ils avaient ouï dire à quelques esclaves catéchumènes que les chrétiens mangeaient de la chair et buvaient du sang humain dans la célébration de leurs mystères; ce qui excita une violente persécution contre les chrétiens. Les juges voulurent arracher cet aveu à force de tourments, et contraindre Blandine à révéler le secret. Mais la noble martyre répondit : « Comment pourraient » manger la chair d'un enfant, ceux qui ont horreur même du sang des » animaux? » D'un côté, les esclaves découvraient aux païens le mystère de l'eucharistie, et de l'autre sainte Blandine, par sa rare prudence, le leur dérobait, en niant le crime affreux imputé aux chrétiens; mais elle cachait ce qui devait être tenu dans un silence mystérieux; Act. des mart., de D. Ruinart, édit. de Vérone, 1731, pag. 51 suiv.

voiler un mot, semblaient légitimer, en quelque façon, la barbarie de leurs persécuteurs. Si on met en présence ces deux faits, les calomnies des païens et le profond et éloquent silence des chrétiens, qui tremblaient de révéler ce divin mystère, on tirera une preuve irréfragable de croyance en la présence réelle de Jésus-Christ, dans l'eucharistie, de la primitive Eglise (1).

A ces preuves vient s'adjoindre encore l'argument de prescription. En effet, de l'aveu des protestants, l'Eglise croyait à la présence réelle, quand les *réformateurs de la religion,* Zwingle et Calvin, parurent au XVI[e] siècle. Or, cette unanimité de la foi des chrétiens de toutes les nations, dispersés sur toute la surface du globe, ne peut être que d'origine apostolique. En effet, c'est sottise et folie de vouloir lui en assigner une autre. Car imaginer, comme le font nos adversaires, qu'un certain Paschase Radbert ait importé dans l'Eglise ce changement sur un point si essentiel de la foi, ou dire encore qu'il s'y est glissé insensiblement et sans que personne ne s'en soit aperçu, et qu'il ait envahi les deux mondes d'Orient et d'Occident, sans qu'on s'en soit douté, c'est en vérité être d'une bonhomie un peu forte (2).

(1) Voir Moore, Voyages, etc., c. 14, p. 74 et suiv., où il développe admirablement cette preuve.

(2) Voir Perpétuité de la foi, liv. IX, p. 74. Les protestants sont d'une merveilleuse adresse! Nous avons vu Hospinien avouer que l'opinion des Pères était opposée à la sienne et à ses partisans, dans leur unanimité à croire à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Zwingle avoue de même, dans son livre de la Vraie et fausse religion, « qu'au temps de saint Augustin » la croyance à la chair matérielle prévalait partout. » Grabius, dans ses notes sur le liv. V, de saint Irénée, ch. 2, édit. allem., pag. 399, établit que, dès le temps du concile de Nicée, on admettait et on croyait non-seulement la présence réelle, mais même la transsubstantiation; il cite, entre autres auteurs, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse, Jean Damascène, et peut-être encore *un plus grand nombre* de Pères, qui la défendaient. Voir Massuet, dissert. 3, n. 97. Et malgré tout cela, ils ne cessent de répéter que ce dogme a été introduit dans l'Eglise par Paschase Radbert, en 818; et sans tenir compte de cette masse imposante de preuves, et foulant aux pieds, sans pudeur, toutes les règles d'une critique judicieuse, Wegscheider a bien eu le courage d'écrire: « Enfin, ce fut au IX[e] siècle que Paschase Radbert inventa et répandit ce dogme » de la doctrine de la présence physique, c'est-à-dire du changement du pain » et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ par la consécration. » Prodigieuse perversité de l'entêtement des hérétiques!

Consultez, du reste, la belle dissert. de Jean Mabillon, dans ses discussions sur l'eucharistie du IX[e] siècle, que l'on trouve dans le Trésor théologique de Zaccaria, t. X, p. 864 suiv., où il prouve, § 4, que la controverse qui s'éleva entre Paschase et ses adversaires n'était qu'une dispute de mots. Car Paschase

Si chacune de ces preuves a une telle force probante pour établir notre proposition, que leur conscience ne peut leur refuser son assentiment, que ne pourront-elles pas si nous en faisons un faisceau impossible à rompre? On doit déplorer cet aveuglement du cœur humain, dont nos adversaires nous donnent ici le lamentable spectacle; et pour me servir des expressions de Muratori, on doit plaindre ces hommes qui, adonnés à l'étude des saintes Ecritures, soutiennent avec une obstination déplorable et de mauvaise foi, dans un sujet si important et duquel dépend le salut ou la damnation éternelle, l'idée fausse et absurde puisée dès l'enfance dans un enseignement erroné, et qui fait tous les efforts imaginables pour ne pas être obligée de s'avouer vaincue dans un sujet éclairé de la plus vive lumière de la vérité. Notre premier devoir est de prier Dieu d'accorder à nos frères, séparés de l'unité de l'Eglise, un esprit calme et impartial, et un désir sincère de la paix et de la vérité (1).

Objections.

Comme presque toutes les objections des protestants ont leur source dans l'amphibologie de quelques expressions employées quelquefois par les anciens auteurs, nous avons eu soin de classer ces différents termes, afin qu'après avoir dissipé toute équivoque, nous puissions plus facilement aborder ces difficultés. 1. Les Pères appellent l'eucharistie une *figure,* à cause des espèces eucharistiques, et en raison du corps mystique de Jésus-Christ, qui est l'Eglise; à cause du corps de Jésus-Christ dans le ciel, où il est dégagé du voile des espèces sacramentelles, et quelquefois encore à raison de la réalité corporelle qui se fait voir extérieurement; l'eucharistie n'est donc pas appelée *une figure* par exclusion du corps de Jésus-Christ. On doit dire la même chose du mot *signe,* c'est-à-dire

soutenait que la chair de Jésus-Christ, qui est dans l'eucharistie, est la même que celle qu'enfanta la bienheureuse vierge Marie, tandis que les autres le niaient et prétendaient que cette expression devait s'entendre dans un autre sens, et qu'il eût dû dire que c'était la même chair *naturellement,* mais différente *en espèce,* ou dans ses rapports avec les espèces du pain et du vin, sous lesquelles se cache la chair de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Cette discussion nous prouve que, dès le IXe siècle, la foi en la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement de l'eucharistie était la croyance générale.

(1) Discussion des choses liturgiques, c. 8, où l'on voit la mauvaise foi de Bingham.

de lui-même, de la grâce, etc. 2. On l'appelle *pain*, parce qu'il est le pain de l'âme, parce qu'il est consacré avec du pain et parce qu'il en a l'apparence. 3. C'est dans le même sens qu'on l'a nommé *type*, qu'on a appelé l'eucharistie, *figure, image, signe*, parce que le Christ y est voilé sous des espèces étrangères; en tant qu'un type est pris pour le signe d'un objet qui n'est pas présent, et qu'il n'est pas uni à l'objet qu'il représente, les Pères ont dit que l'eucharistie ne pouvait être appelée *type* ou *symbole, figure* ou *image*. Comme l'expression *antitype* a des significations multiples et différentes, telles que symbole d'un objet présent, mais caché, complément d'un type évanoui, ou type et figure d'un autre objet intérieur ou futur, mais toujours subsistant avec la réalité de l'objet qui lui est uni, les Pères ont donné à l'eucharistie le nom d'*antitype* dans ces différents sens. Mais en tant que l'expression antitype signifie un simple signe d'un objet qui n'est pas présent, les Pères ont toujours soutenu qu'on ne pouvait appliquer ce terme, à l'eucharistie (1). Si on prend garde aux différentes significations de ce mot, on voit que les passages des Pères, qui semblaient se contredire, se concilient parfaitement entre eux. En effet, le corps de Jésus-Christ, dans l'eucharistie, en tant qu'il accomplit les figures de l'Ancien-Testament, est antitype; en tant qu'elle contient la figure de Jésus-Christ régnant dans le ciel, l'eucharistie est un type, mais contenant son objet, et non pas seulement l'image d'une chose qu'elle ne contient pas. 5. Les Pères disent parfois que le mystère du corps et du sang de Jésus-Christ n'est pas *un sacrement*, mais ils prennent le mot de sacrement dans son acception rigou-

(1) Pour plus de clarté, expliquons les mots *type* et *antitype*, car alors on comprendra plus facilement le sens figuré ou métaphorique contenu dans ces expressions. Le *type*, proprement dit, est un instrument qui sert à marquer; ainsi, les caractères typographiques sont des types, et l'antitype est la figure gravée par le type. Or, l'antitype peut devenir à son tour le type d'un autre objet, comme, par exemple, une lithographie, où la lettre ou l'image est gravée par un type, devient elle-même un type par rapport au papier où cette image est ensuite imprimée. En appliquant cet exemple, dans notre cas, au sens figuré, les types de l'eucharistie furent les figures et les symboles de ce sacrement, qui le précédèrent dans l'Ancien-Testament. Ainsi la manne dans le désert, l'agneau paschal, etc., l'eucharistie est *l'antitype* de ces figures. De même, les espèces eucharistiques sont le type et le symbole de ce qui y est réellement présent, quoique caché, savoir, du corps de Jésus-Christ; et le type de la chose future et absente, c'est-à-dire de la gloire à venir, dont elle est elle-même le gage; dans ce sens, l'eucharistie, d'antitype, devient type.

reuse, en tant que les espèces sont le signe, le type ou le symbole d'une chose cachée, c'est-à-dire du corps et du sang du Sauveur. Les espèces sacramentelles ne sont point, en effet, le corps et le sang même de Jésus-Christ. 6. Les Pères disent que l'on mange sa chair *spirituellement,* mais c'est par opposition à la manducation sanglante, à la manière de voir des capharnaïtes, parce qu'elle est l'aliment de l'âme ; ou encore en tant qu'elle est reçue invisiblement, parce qu'on doit la recevoir avec foi et dévotion. 7. Au IXe siècle, les uns niaient et les autres affirmaient que c'était le même corps né de la très-sainte Vierge, qui avait souffert et avait été crucifié, qui était présent dans l'eucharistie; mais il n'y avait pas de dissentiment quant à la substance, et seulement quant à *l'état* et à la *manière d'être* du corps de Jésus-Christ. 8. Enfin, quelques Pères distinguaient trois choses dans l'eucharistie : d'abord l'apparence extérieure qui tombe sous les sens, ensuite la substance invisible et accessible uniquement aux regards de la foi, enfin une certaine signification mystique du sacrement; d'après cette distinction, les Pères niaient que cette partie visible ou extérieure fût le corps de Jésus-Christ, qu'il nous a donné à recevoir ; de plus, ils ne touchent qu'en passant la nature interne du sacrement, bien connue des fidèles, pour s'occuper spécialement des significations allégoriques et mystiques (1). Si on veut tenir compte de toutes ces observations et en faire une application judicieuse, il sera facile de renverser les attaques de nos adversaires contre le dogme catholique. Ainsi donc, etc.

I. *Obj.* 1. Les Pères apostoliques n'ont rien écrit de bien précis sur la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie ; 2. autrement les philosophes païens auraient attaqué ce dogme comme tous les autres, et particulièrement celui-ci, et ils l'auraient objecté aux chrétiens, ce qu'ils ne firent pourtant point. Or, les Pères qui suivirent les temps apostoliques, en parlant de l'eucharistie, tiennent un langage qui fait supposer évidemment qu'ils ne donnaient à l'eucharistie le nom du corps et du sang de Jésus-Christ que dans un sens symbolique ou typique. 3. En effet, saint Irénée, liv. IV du Traité contre les hérésies, dit « que notre chair se nourrit du corps

(1) Origène et saint Augustin, en particulier, nous offrent plusieurs exemples de cette façon de traiter ce sujet, comme nous le verrons dans la suite.

» et du sang de Jésus-Christ (1) ; » et 4. que l'eucharistie se compose de deux éléments terrestres (c'est-à-dire du pain et du vin), et d'un élément céleste (c'est-à-dire de la grâce céleste) (2). 5. Origène, après avoir dit que le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie est symbolique ou typique (3), 6. nie que le pain eucharistique sanctifie celui qui le reçoit (4), et dit qu'il est inutile, sinon à la foi de celui qui le mange (5). 7. Il affirme encore qu'il faut entendre dans un sens spirituel ces paroles de Notre-Seigneur : « Si vous ne mangez ma chair, etc., » que la lettre tue (6). 8. Et en écrivant contre Celse, il dit que par la prière, le pain devient « une *espèce* de corps sacré (7); » il ne l'entend donc pas en sens absolu. 9. Ainsi, dans sa 22e homélie, sur saint Jean, il ajoute que le *petit morceau de chair* que le Christ présenta à Judas était de même espèce que celle qu'il donna à ses apôtres, en disant : « Prenez et » mangez, etc. (8). » 10. Mais le passage d'Origène, dans son commentaire sur saint Matthieu, est décisif; il y dit en effet : « Car Dieu ne disait pas que le pain visible qu'il tenait dans » sa main fût le Verbe, mais qu'il fallait rompre ce pain en » l'honneur du Verbe. Et il ne disait pas que le calice était » son sang visible, mais le Verbe, en mémoire duquel ce sang » devait être répandu. Car, que peut être le corps du Dieu » Verbe, sinon le Verbe qui nourrit et le Verbe qui réjouit le » cœur de l'homme (9)? » C'est donc avec beaucoup de justice que les iconoclastes, au concile de Constantinople, appelèrent l'eucharistie « l'image du corps vivifiant de Jésus-Christ, dont » on célèbre la solennité avec une pompe respectueuse (10). » Donc :

Réponses. Je dis à la première objection, je le nie. En effet, la preuve que nous avons tirée de saint Ignace, à laquelle

(1) Ch. 18, n. 5, édit. Massuet.

(2) Ibid.

(3) Tome XI, sur saint Matth., dans le ch. 15 de l'éd. de Saint-Maur, p. 500 : « Et ceci du corps typique et symbolique. »

(4) Ibid., p. 499.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Liv. VIII, n. 33.

(8) N. 16.

(9) Suite du comment. sur saint Matth., n. 85.

(10) Hardouin, Actes des conciles, t. IV, col. 367.

nous pourrions ajouter beaucoup d'autres passages du saint martyr, non moins clairs, en faveur de la présence réelle, est décisive. Que si les autres Pères apostoliques traitèrent moins cette matière, la raison en est qu'ils n'en eurent pas l'occasion, ou qu'ils observèrent la règle suivie depuis longtemps, du secret (1). Du reste, on sait que nous avons à regretter la perte de plusieurs monuments de cette époque.

A la deuxième, je distingue : S'ils l'eussent connu, *je l'accorde;* s'ils l'eussent ignoré, *c'était impossible.* Or, il est prouvé par leurs accusations vagues, que nous avons rapportées plus haut, que les païens n'avaient de l'eucharistie qu'une notion incertaine et confuse. Toutes les œuvres de Julien l'Apostat ne sont point parvenues jusqu'à nous; de plus, son adversaire, saint Cyrille d'Alexandrie, par une sage prudence, ne dit pas un mot de l'eucharistie. En effet, il écrit : » Je dirais bien d'autres vérités sur nos mystères, si je ne » redoutais les oreilles profanes (2). »

A la troisième, je distingue : Pour la résurrection dernière, *je l'accorde;* par la substance du pain et du vin, *je le nie,* comme le prouve la suite du passage et le but du saint martyr, qui veut démontrer par l'eucharistie, ainsi que nous l'avons vu, la vérité de la future résurrection de nos corps, contre les assertions des gnostiques (3).

A la quatrième, je distingue : Saint Irénée dit que l'eucharistie consiste en deux choses, l'une terrestre, l'autre céleste, c'est-à-dire dans la nature *divine* et la nature *humaine*, laquelle, en effet, je veux dire *la nature humaine,* est née de la sainte vierge Marie, *je l'accorde;* mais au sens de nos adversaires, *je le nie.* Car le but que se proposait ce saint Père était d'établir la réalité de la chair de Jésus-Christ contre les docètes (4).

A la cinquième, je distingue : Origène appelle le corps de Jésus-Christ, dans l'eucharistie, *typique* et *symbolique*, à

(1) Voir Moore, Voyages, etc., l. c.

(2) Liv. VII de ses œuvres, édit. de Paris, 1638, t. VI, p. 249.

(3) Voir Massuet, dissert. 3, n. 83. Le sens du saint docteur est défini par tout le contexte que voici : « Mais comment, dit-il, les hérétiques osent-ils » soutenir encore que la chair tombe en pourriture et ne reçoit pas la vie » après s'être nourrie du corps et du sang du Seigneur? »

(4) Voyez Massuet, ibid., n. 84 et suivants, où il réfute complètement Grabe.

cause du *sacrement*, ou des espèces, *je l'accorde;* à cause de l'objet qui y est contenu, *je le nie.*

A la sixième, je distingue encore : C'est-à-dire qu'il nie qu'elle rend saint par elle-même celui qui la reçoit, ou qu'elle n'est utile que par la foi de celui qui communie, pour prouver que la réception matérielle de l'eucharistie ne suffit pas pour nous sanctifier, mais qu'il faut encore dans l'âme les dispositions nécessaires, *je l'accorde;* en exclusion de la présence réelle de Jésus-Christ de l'eucharistie, *je le nie* (1).

A la septième, enfin, je distingue : Spirituellement, c'est-à-dire *sacramentellement,* par opposition à la manducation sanglante et charnelle, *je l'accorde;* par la foi seule, *je le nie.*

A la huitième, je le nie. Car Origène ne parle pas en cet endroit de l'eucharistie, mais bien des oblations qui sont sanctifiées par les bénédictions, comme Huet le prouve, et ainsi qu'en convient Alberti lui-même.

A la neuvième, je distingue : De la même espèce sous certains rapports, c'est-à-dire quand à l'effet et à la faculté d'être profitable ou nuisible, selon les dispositions de celui qui communie et desquelles Origène veut parler ici, *je l'accorde;* sous tous les rapports, ou quant à la nature de ce petit morceau, ou pain eucharistique, *transeat,* ou bien *je le nie.* Je dis *transeat,* parce qu'il n'est pas très-certain qu'Origène n'ait pas voulu dire, ainsi que l'ont cru saint Cyrille et Anastase le Sinaïte, que ce petit morceau de pain ne fût le pain eucharistique lui-même que Notre-Seigneur offrit à Judas, et dans cette supposition il n'y a pas de difficultés. Si l'on soutient qu'Origène a voulu dire que ce petit morceau de pain présenté à Judas était autre chose que le pain eucharistique, alors nous disons, d'après sa pensée, qu'il était de même espèce que l'eucharistie, tant qu'à la faculté de nuire ou d'être utile, selon les dispositions de celui qui le reçoit (mais cependant dans certaines limites) (2).

A la dixième, je le nie. Car Origène nie seulement que le pain *visible* et le breuvage *sensible*, ou les espèces sacramentelles, soient le corps et le sang du Verbe incarné. Mais

(1) Voy. Huet, liv. II, *Origenianorum,* quest. 14, n. 2 et suiv., où il discute tous ces passages d'Origène contre Alberti.

(2) Voir le même auteur, p. 180, et Noël Alexandre, diss. 16, sur la sect. 3, art. 4 : « Origène avait-il une idée saine du sacrement de l'eucharistie? » Et il prouve que l'opinion d'Origène, à cet égard, était très-orthodoxe.

lorsqu'il dit que le Verbe qui nourrit et le Verbe qui réjouit sont la doctrine de Jésus-Christ, en admettant la réalité du sacrement, il donne une application allégorique ou symbolique de ce sacrement, selon son habitude. En effet, il avait déjà dit au même endroit : « Ce pain, que Dieu le Verbe dit être » son corps, est la parole qui nourrit les âmes... Et ce vin, » que Dieu le Verbe appelle son sang, est la parole que l'on » reçoit et qui enivre, etc. » Il est encore prouvé qu'Origène reconnaissait un autre sens à la parole de Dieu que le sens allégorique, par un passage de sa 16e homélie sur le livre des Nombres : « Nous buvons, dit-il, le sang de Jésus-Christ » non-seulement dans la réception des sacrements, dans les- » quels réside la vie (1).

A la onzième, je réponds : Les iconoclastes appelèrent l'eucharistie une image réelle et substantielle, à laquelle on devait rendre le culte de latrie, dans un certain but qu'ils se proposaient, *je l'accorde;* une pure image et une simple figure, *je le nie.* En effet, ces hérétiques appelaient l'eucharistie la figure du corps de Jésus-Christ, par rapport à l'incarnation, dans laquelle le Verbe eut un corps dans son espèce propre, au lieu que dans l'eucharistie il est caché sous des espèces étrangères. D'où ils concluaient qu'on ne devait rendre le culte de latrie qu'à cette image seule, le seul culte qu'ils reconnussent, puisqu'ils repoussaient le culte relatif, ou de dulie, des catholiques. D'où il est manifeste qu'ils reconnaissaient la vérité de la présence du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie, car autrement ils ne lui auraient pas décerné le culte de latrie. Cependant le IIe concile de Nicée les réprimande

(1) Voyez, sur ce passage d'Origène, le IIIe vol., p. 898, des œuv. des édit. de Saint-Maur, puisqu'ils sont les premiers qui l'aient tiré des deux manuscrits qu'ils ont publiés. Ils font observer, entre autres choses, pour bien faire connaître l'opinion d'Origène, que ce Père parle de la signification mystique de ce sacrement, dans tout cet article, en appliquant d'une manière allégorique les paroles de l'institution de l'eucharistie à la parole de Dieu, laquelle, ainsi qu'une espèce de pain et de breuvage célestes, *nourrit* et *réjouit, abreuve* et *enivre, d'une façon admirable, le cœur des vivants.* Saint Augustin, dans son 272e sermon, aux Enfants, parle presqu'en mêmes termes qu'Origène du sacrement de l'autel, mais cependant avec cette différence que saint Augustin applique la signification symbolique du mystère de l'eucharistie à l'unité des fidèles, dans le même corps mystique de Jésus-Christ, et qu'Adamantius (Origène) l'applique à la parole de Dieu. L'un et l'autre ne touchent que légèrement, et comme en passant, à la nature du sacrement, assez connue d'ailleurs aux fidèles, appliqué tout entier que chacun est à développer le côté mystique. Ainsi le P. de La Rue.

fortement de ce qu'abandonnant la formule reçue ils appellent l'eucharistie une *image,* quoique réelle et non dépourvue de son objet (1).

II. *Objection.* Mais on ne peut nier au moins que les Pères latins n'aient point reconnu la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. 1. En effet, Tertullien écrit que le Christ n'a pas réprouvé le pain par lequel il *représente* son corps (2). Pour quelle raison l'a-t-il fait? 2. Il l'explique lui-même en disant que le Christ a appelé le pain *son corps,* afin de nous faire comprendre « qu'il a donné au pain *la figure* de son » corps (3); » et plus clairement encore, « après avoir reçu » le pain et l'avoir distribué à ses apôtres, il le fit son corps, » en disant : Ceci est mon corps, c'est-à-dire la figure de » mon corps (4). » Saint Jérôme parle dans le même sens dans le ch. 26, sur saint Matthieu, et il affirme que le Christ a représenté son corps et son sang (5), et c'est pour cela qu'il dit ouvertement, dans le chap. 66 d'Isaïe, que les impies ne reçoivent pas le corps et le sang de Jésus-Christ, par ces paroles : « Ils ne mangent pas la chair de Jésus-Christ et ils » ne boivent pas son sang, » dont il dit : « Ceux qui mangent » ma chair et qui boivent mon sang ont la vie éternelle (6). » Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent. Pour la première preuve, *je distingue : Il représente,* c'est-à-dire qu'il fait son corps présent, ou il le rend présent, *je l'accorde;* il en donne seulement la représentation, *je le nie.* Les passages que Pamelius cite de Tertullien prouvent clairement que ce saint Père employait souvent cette expression dans le sens que nous avons exposé. Ainsi, par exemple, il dit dans le *Traité de la résurrection de la chair,* chap. 18, « que, pour cette raison, sa chair est ren- » due présente à la raison, c'est-à-dire qu'elle est rendue » présente. » Et au livre IV, contre Marcion, chap. 22, il dit que Dieu « en le représentant, » c'est-à-dire le Christ, sur le

(1) Voir Noël Alexandre, diss. 4, sur la sect. 8, de la Foi des iconoclastes sur l'eucharistie.

(2) Liv. I, contre Marcion, ch. 14.

(3) Ibid., liv. III, ch. 19.

(4) Ibid., liv, IV, ch. 40.

(5) Dans les vers. 26, 27, 28, édit. Vallars.

(6) A la fin du vers. 17.

Thabor, il dit : « Celui-ci est mon Fils, » et ainsi en plusieurs autres endroits (1).

Pour la deuxième, je distingue : Pour démontrer, contre Marcion, que le corps de Jésus-Christ n'est point un corps fantastique, et qu'il a pu se voiler sous l'apparence du pain, *je l'accorde;* pour établir qu'il n'avait laissé dans le sacrement de l'eucharistie que l'image de son corps, *je le nie.* Car cette proposition irait directement à l'encontre de la pensée de Tertullien. Il voulait, en effet, prouver la vérité du corps de Jésus-Christ par ce point de dogme, conservé encore par Marcion, de même que l'avait fait saint Irénée, ainsi que nous l'avons vu dans ses discussions avec les docètes, entachés de ces mêmes erreurs. Tertullien entend donc par l'expression *de figure* ce qui circonscrit une substance dans des signes extérieurs. C'est ce qui lui fait dire : « Un être fantastique est une » chose imaginaire, qui ne peut renfermer rien, » tandis qu'il faut à un corps solide une figure pour le contenir. Aussi explique-t-il en ce sens ces paroles de Jésus-Christ : « Ceci » est mon corps; » c'est la figure qui circonscrit mon corps, et le sacrement qui contient la substance de mon corps. D'après ces explications, nous pouvons étayer la vérité catholique sur deux raisons. En effet, il est établi, d'après Tertullien, 1. que le corps de Jésus-Christ est réellement présent dans l'eucharistie, puisqu'il ne pourrait être représenté dans ce sacrement, si c'est une chose vaine et fantastique; 2. qu'il n'y a que les espèces ou les apparences du pain, car il s'ensuivrait, de l'opinion de Marcion, qu'une figure vaine serait cachée sous une figure sans consistance; objection que n'aurait pas faite Tertullien, s'il eût cru que la substance du pain restât avec la figure et l'apparence (2).

Ce que nous avons dit répond à la troisième preuve, d'autant que le mot *représenter* signifie rendre une chose présente, selon toutes les notions grammaticales, et que le saint docteur met ici en opposition la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ avec les figures qui l'ont annoncé dans l'Ancien-Testament (3).

(1) Voir Pamelius, n. 112, sur le Traité de la résurrection de la chair.

(2) Voir Maran, préf. des œuv. de saint Justin, martyr, II part., c. 9, n. 6.

(3) Voici tout le texte : « Après l'accomplissement de la pâque figurative, et » après avoir mangé l'agneau paschal avec ses apôtres, il prit du pain, lequel » réconforte le cœur de l'homme, et il procéda à l'accomplissement du vrai

Dans l'autre texte, il veut parler des païens qui, asservis aux voluptés de la chair, n'entrent point dans le sein de l'Eglise, où les seuls fidèles participent avec fruit à l'eucharistie.

I. *Instance.* Saint Augustin ne pouvait employer de paroles plus décisives, pour détruire cette fiction des catholiques, que celles dont il se sert 1. dans la 98e épître à Boniface, après avoir dit en plusieurs endroits, 2. de l'eucharistie, que c'était du *pain*, une *figure*, un *signe* du corps et du sang de Jésus-Christ, il ajoute « que le sacrement du corps de Jésus-Christ » est bien, sous *un certain rapport*, le corps de Jésus- » Christ (1); » et 3. dans un de ses sermons, en expliquant à des enfants ce que l'on entend par le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie, il dit : « Si vous voulez bien comprendre » ce que c'est que le corps de Jésus-Christ, écoutez l'Apôtre » disant aux fidèles : Vous êtes le corps et les membres de » Jésus-Christ, si donc vous êtes le corps et les membres » de Jésus-Christ, votre mystère est dans la table du » Seigneur (2). » 4. De là cette règle célèbre du saint docteur, au livre III du Traité de la doctrine chrétienne, chap. 16, pour distinguer le sens figuré du sens littéral : « Si l'expres- » sion, dit-il, est inspirative, si elle défend un crime ou » condamne un méfait, si elle ordonne une chose utile ou » bonne, elle n'est pas figurée. Que si elle semble commander » une action mauvaise ou défendue, prohiber une chose » bonne ou nécessaire, alors elle est figurée. *Si vous ne* » *mangez,* dit-il, *la chair du Fils de l'homme, et si vous ne* » *buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.* Elle » semble ici commander une action criminelle et odieuse; » c'est donc une figure que ce précepte de communier à la » passion du Sauveur, et il est consolant et utile de se re- » mettre en mémoire que sa chair a été crucifiée et a souffert » pour nous. » 5. Aussi disait-il parfaitement, dans le traité 25, sur saint Jean, en parlant de la manducation du corps de Jésus-Christ : « Vous n'avez besoin ici ni de dents » ni d'estomac; croyez, et vous avez mangé (3). » En effet,

» sacrement de la pâque, afin que, comme Melchisédech, prêtre du Très- » Haut, l'avait figuré en offrant le pain et le vin, il le représentât lui même » dans la vérité de son corps et de son sang. »

(1) N. 9.

(2) Serm. 222.

(3) N. 12.

6. comme il le dit ensuite au traité 26 du même livre : « Croire » en lui, c'est manger le pain de vie, celui qui croit, mange(1). »
7. Enfin le saint docteur, toujours d'accord avec lui-même, dans le chap. 12 du Traité contre Adimand : « Car le Seigneur » n'a pas hésité de dire : *Ceci est mon corps,* en donnant le » signe de son corps (2). » Or, si vous donniez une pièce d'or à quelqu'un, ajoute Alberti, n'aurait-on pas raison de dire de vous : Il n'a pas hésité à appeler or ce qu'il a offert à une autre personne? Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent, car vous ne trouveriez peut-être pas un seul d'entre tous les saints Pères qui ait parlé plus clairement de l'eucharistie, et qui en ait entretenu plus souvent ses lecteurs et ses auditeurs, que saint Augustin. En effet, il dit sur ce passage du psaume 98 : *Adorez l'escabeau de mes pieds,* ces paroles auxquelles il est impossible de se dérober par aucun subterfuge : « Je ne sais que faire! Je crains » d'adorer la terre, de peur d'être condamné par celui qui a » fait le ciel et la terre; je crains encore de ne pas adorer » l'escabeau des pieds de mon Seigneur, parce que je lis dans » le psaume : *Adorez l'escabeau de ses pieds.* Je me demande » quel il est cet escabeau de ses pieds, et l'Ecriture me ré- » pond : *La terre est l'escabeau de mes pieds.* Incertain de ce » que je dois faire, je me tourne vers le Christ, et je le » cherche là, et c'est ainsi que je trouve comment on peut » adorer la terre sans impiété, comment, sans impiété, on » adore l'escabeau de ses pieds; car il a tiré la terre de la » terre, parce que la chair a été tirée de la terre et qu'il a pris » chair de la chair de Marie. Et parce qu'il est venu ici dans » cette même chair, *et qu'il nous l'a donnée à manger pour » notre salut;* mais personne ne mange cette chair, s'il ne l'a » adorée d'abord. Voilà comment on adore cet escabeau des » pieds du Seigneur, et loin de pécher en l'adorant, on pèche- » rait si on ne l'adorait pas (3). » On pourrait extraire, sans beaucoup de difficulté, une foule d'autres témoignages de ce même Père, non moins concluants, si besoin était, et qui seraient une démonstration évidente de l'accord de la foi du

(1) N. 1.

(2) N. 3.

(3) Le saint docteur a copié ce passage, presque mot à mot, de saint Ambroise, liv. III, du Saint-Esprit, c. 11, comme le remarquent les Bénédictins, qui ont publié les œuv. de ce Père, h. l.

saint docteur, sur ce point de dogme, avec tous les autres Pères et toute l'Eglise catholique, mais nous nous en abstiendrons pour être plus court (1).

Pour la première preuve, je distingue : Saint Augustin appelle *pain* l'eucharistie, à cause des espèces, et en tant que figure et signe complet, *je l'accorde;* en raison de la substance et comme n'étant qu'un signe creux et une simple figure, *je le nie.* Les remarques précédentes et tout ce que nous avons dit plus haut en sont la preuve.

Pour la deuxième, je distingue : Comme sacrement, c'est le signe d'une chose sainte et sacrée, *je l'accorde;* mais en tant que pris d'une manière adéquate avec son contenu, ou d'après la vérité intime de l'objet, *je le nie.* Les textes de saint Augustin, cités plus haut, expriment sa véritable pensée, et particulièrement ce passage du chap. 13 du IX liv. de ses Confessions, où, en parlant de sa sainte mère Monique, il dit : « Elle a voulu qu'il fût fait mémoire d'elle à cet autel, auquel » elle donnait ses soins pieux de chaque jour, et d'où elle » savait qu'on distribuait la victime sainte, par laquelle fut » détruit le décret de notre condamnation. » Or, si on dispense à l'autel cette victime sainte et pure qui a rapporté le décret de condamnation lancé contre nous, il est évident, d'après saint Augustin, en considérant la vérité intime du sacrement, que ce n'est point *d'une certaine manière,* mais bien réellement et substantiellement que le corps de Jésus-Christ, lequel, par la mort qu'il a subie, nous a délivrés du péché, est contenu dans l'eucharistie.

Pour la troisième, supposée la réalité du vrai corps de Jésus-Christ, *je l'accorde;* sinon, *je le nie.* Voir ce que nous avons dit d'Origène et tout le n. 8.

Quant à la quatrième, je distingue : Il semble commander un acte horrible, dans le sens charnel des capharnaïtes, comme s'il se fût agi de couper sa chair en morceaux pour la manger ensuite, ainsi que l'explique ailleurs saint Augustin lui-même (2), *je l'accorde;* dans le sens catholique, par la

(1) Voir la dissertation du P. Bovius, jésuite, Foi de saint Augustin sur le sacrement de l'autel, dans le Trésor théologique de Zaccaria, t. X.

(2) Ecoutons encore saint Augustin expliquant sa pensée dans le 27e traité, sur saint Jean, n. 5, où, citant ces paroles de Jésus-Christ : *La chair ne sert de rien,* il dit : « O Seigneur, maître clément et bon, comment est-il possible » que la chair ne serve de rien lorsque vous dites : *Celui qui ne mange pas*

réception du sacrement, laquelle, d'après l'Apôtre, I ép. aux Cor., chap. 11, annonce la mort du Sauveur, par laquelle on participe aux fruits de sa mort, *je le nie.*

Aux cinquième et sixième, je dis, je distingue : En parlant de la foi, *je l'accorde;* de l'eucharistie, *je le nie,* parce que le saint docteur explique dans ce passage les paroles que le Seigneur avait adressées aux Juifs : « Ceci est l'œuvre de » Dieu, afin que vous croyiez en celui qu'il a envoyé; » et celles qu'il ajoute au v. 35 : « Je suis le pain de vie; celui qui » vient à moi n'aura jamais faim, et celui qui croit en moi » n'aura jamais soif. » Tout ce passage est relatif à la foi, malgré que, de même que nous en avons fait la remarque, il n'ait point été dit sans quelque intention à l'eucharistie.

Pour la septième, je distingue : C'est-à-dire que Jésus-Christ n'a point fait difficulté d'appeler son corps un signe ou un symbole extérieur et sacramentel de son corps, où était renfermé ce même corps, *je l'accorde;* la substance elle-même cachée sous ce symbole, *je le nie.* Ce qui le prouve, c'est le but que se proposait saint Augustin, dans sa discussion contre le manichéen Adimante, savoir, qu'on pouvait dire que le sang des animaux était leur *âme,* parce que le sang est le signe de l'âme dans les corps animés, auquel on a donné le nom d'*âme,* par la figure appelée synecdoche. Il le prouve par l'exemple de l'eucharistie, dont le signe extérieur, ou le symbole, fut appelé par Jésus-Christ son corps, bien qu'il ne fût en réalité que le signe extérieur ou le symbole de son corps, sous lequel est caché le corps de Jésus-Christ. De là suit la réponse à l'objection d'Alberti, savoir : Si quelqu'un disait maladroitement d'une pièce d'or qu'on donnerait en nature à une personne, *on n'a pas fait difficulté d'appeler de l'or ce que l'on présentait,* comme si on donnait de l'or dans un métal différent!

II. *Inst.* Facundus, évêque d'Hermiane, nie *ouvertement* la

» *ma chair,* etc.? Elle ne sert de rien dans le sens qu'ils le comprirent; car » ils l'entendaient de la chair qui se vend chez le boucher, mais non de celle » qui vivifie l'esprit. » Le sens qu'exclut le saint docteur est donc celui qui semblerait commander un crime.

Consultez pour ce texte du saint docteur et d'autres semblables, dont les hérétiques ont abusé, le card. Duperron, Réfutation de toutes les objections tirées des passages de saint Augustin, allégués par les hérétiques contre le sacrement de l'eucharistie, vol. in-fol., Paris, 1624, et surtout le ch. 10, où il expose au long le texte dont nous venons de parler.

présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement de l'eucharistie en ces termes : « Jésus-Christ a daigné recevoir le sa-
» crement d'adoption dans sa circoncision et dans son bap-
» tême; le sacrement d'adoption peut être appelé adoption,
» comme le sacrement de son corps et de son sang, qui est
» dans le pain et le vin consacré, est appelé son corps et son
» sang; non point parce que le pain soit, à proprement parler,
» son corps et le vin son sang, mais parce que le mystère de
» son corps et de son sang y est contenu. Aussi le Seigneur,
» en bénissant le pain et le calice qu'il présenta à ses disciples,
» les appela son corps et son sang. C'est encore par cette
» même raison que, quand les fidèles reçoivent le sacrement
» de son corps et de son sang, on dit qu'ils reçoivent le corps
» et le sang de Jésus-Christ; de même aussi le Christ lui-
» même, après avoir reçu le sacrement d'adoption des enfants
» de Dieu, pouvait très-bien dire qu'il avait reçu l'adoption
» des enfants de Dieu (1). » Donc :

Réponse. Je le nie. Si les paroles de Facundus prouvent quelque chose, et de la manière la plus formelle, c'est bien la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Car il se proposait d'excuser ou donner une interprétation favorable aux paroles de Théodore de Mopsueste, dont le chapitre a été condamné dans le V[e] concile général, où cet hérésiarque soutenait que le Christ avait reçu l'adoption quand il fut baptisé dans le Jourdain. Et pour le prouver, il fait tout ce qu'il peut pour démontrer que Théodore avait pu dire que le Christ avait reçu l'adoption, parce qu'il reçut le *sacrement* d'adoption, c'est-à-dire le baptême, lequel, quoique improprement, a pu recevoir le nom *d'adoption* en un certain sens. Et il le démontre par l'exemple de l'eucharistie, dans laquelle, quoique les espèces sensibles ne soient point réellement et en vérité le corps même et le sang de Jésus-Christ, on les appelle néanmoins le corps et le sang du Seigneur en un certain sens, quoique improprement sans doute, puisqu'elles ne sont, dans le fait, que le *sacrement* ou le *signe extérieur* du corps et du sang de Jésus-Christ. En effet, si Facundus n'eût pas cru à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et s'il n'avait pas eu la certitude que c'était la croyance générale, il n'aurait pas employé une preuve tirée de cette croyance pour adoucir

(1) Liv. IX, ch. 5, Défense des trois chapitres.

la proposition de Théodore de Mopsueste. Ce qui le prouve encore plus évidemment, ce sont les paroles du même endroit déjà cité : « Le sacrement d'adoption (c'est-à-dire le baptême) » peut être appelé adoption. » En effet, quoique le baptême soit seulement un *sacrement d'adoption,* il est un signe sensible *d'adoption,* et non pas *l'adoption* elle-même; or, il n'est point douteux que celui qui reçoit le baptême ne reçoive la vraie adoption des enfants de Dieu, et non pas une adoption figurative. Donc, en raisonnant *a priori,* quoique, d'après Facundus, le sacrement, c'est-à-dire le signe visible du corps et du sang de Jésus-Christ, *ne soit pas, à proprement parler, le corps et le sang du Seigneur,* celui qui reçoit ce sacrement n'en reçoit pas moins la vraie chair et le vrai sang de Jésus-Christ, et non point en figure, parce que les espèces du pain et du vin *renferment réellement un mystère,* c'est-à-dire la présence terrible et cachée (1) du corps et du sang du Seigneur; aussi bien recevons-nous son corps et son sang dans le pain et le vin consacrés, comme le dit éloquemment Facundus (2).

D'après tout ce que nous venons de dire sur la foi des saints Pères touchant la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, on voit que la remarque de Facundus répond parfaitement à l'objection de nos adversaires, puis il ajoute à la suite du passage que nous avons cité : « De même qu'il est » d'usage parmi les hérétiques de jeter du doute et de l'obscu- » rité dans les questions les plus claires et les plus évidentes » par des fausses interprétations, de même la prudence et la » piété catholiques fixent ce qui est douteux et éclaircissent » ce qui est obscur par des propositions évidentes et claire- » ment définies (3). »

(1) Voy. saint Jean Chrysostôme, hom. 19, sur l'Ep. aux Romains, n. 6, qui appelle *mystère* « ce qui est caché et inconnu, étonnant et au-dessus de l'in- » telligence des hommes. »

(2) Consultez les notes de Sirmond sur ce chapitre, ainsi que Muratori, ouv. cit., Dissert. sur les matières liturgiques, ch. 8. En effet, tous les anciens protestants citent toujours, à temps et à contre-temps, les paroles de Facundus pour réfuter la foi catholique sur la présence réelle ou à la transsubstantiation, et y insistent fortement, tels que Cave, Fell, Bingham, etc.

(3) Au commencement du 5e chapitre, duquel nous parlons.

PROPOSITION III.

On ne peut démontrer que le dogme de la présence réelle de Jésus-Christ, dans l'eucharistie, répugne à la saine raison.

Pour plus de clarté, nous allons faire précéder nos preuves de quelques observations préliminaires.

1. D'abord, nous ferons remarquer que les difficultés que renferme le dogme de la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement de l'eucharistie lui sont communes avec les autres dogmes de notre foi, puisqu'ils sont tous au-dessus de la portée de notre intelligence.

2. Je dis que je n'admets aucun système en particulier sur l'essence des corps, et que je n'en rejette aucun de ceux que des philosophes de renom et des théologiens ont combattus, afin de résoudre les objections que nous font les incrédules ou les hérétiques pour démontrer que le dogme de la présence réelle est absurde et impossible. En effet, ceux qui suivent la méthode d'Aristote expliquent tout, d'après la théorie de la substance et des accidents qu'ils appellent absolus. Ils nient que le corps de Jésus-Christ soit localisé dans le sacrement par rapport à lui, et ils prétendent qu'il ne l'est qu'à raison des accidents du pain, et qu'il y réside par mode de substance, laquelle s'abstrait de toute quantité, qualité, mouvement, lieu, etc. Les anciens scholastiques ont beaucoup argumenté sur ce sujet, duquel Leibnitz lui-même n'a pas dédaigné de s'occuper (1). Or, ceux-ci furent les premiers à en rire, parce que la nature des corps s'étendant naturellement vers ce but, toutes ces difficultés tendent à disparaître par la compression intime des corps ou par la réunion réciproque des parties (2). Ceux qui admettent les éléments de Boschowich, ou les points simples, croient pouvoir se tirer d'embarras par la compénétration des parties, comme ils disent, et par la relation que les corps ont avec les corps coexistants. Pous nous, sans nous arrêter à toutes ces opinions, nous préférons établir la proposition ci-dessus d'une façon négative ou indirecte.

(1) Système de théologie, p. 228.

(2) Voy. Gerdil, dans l'append. de cet ouv. : Immatérialité de l'âme, contre M. Locke, œuv. édit. de Rome, t. III, p. 261 suiv.

Le mystère de l'eucharistie, comme tous les autres mystères de notre sainte religion, dépasse la portée de la raison humaine, de l'aveu de tous nos adversaires. Or, il est impossible de démontrer que ce qui dépasse la raison lui puisse répugner. En effet, pour prouver qu'une chose est contraire à la raison, il faudrait pouvoir démontrer la répugnance intrinsèque des deux idées ou des deux termes parfaitement connus, afin qu'on puisse les comparer ensemble pour démontrer leur contradiction intrinsèque, comme, par exemple, l'idée d'un cercle et celle d'un carré, qui s'excluent mutuellement dans le même sujet; or, on ne peut comparer entre elles deux choses qui échappent à la raison ou qui dépassent ses facultés. En faisant l'application de ces prémisses à notre thèse, nous raisonnons ainsi : Pour que nos adversaires pussent nous prouver que la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie répugne à la raison, ils devraient avoir une connaissance parfaite de l'essence intime du corps, de son état que nous appelons sacramentel, ou du mode d'existence du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie, afin qu'en comparant les termes on pût en saisir la contradiction. Et quand même nous admettrions qu'ils possèdent la connaissance parfaite de la nature intime des corps, nos adversaires n'ont aucune idée adéquate de l'état ou du mode sacramentel par lequel le corps de Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie; il leur est donc impossible d'établir une comparaison entre ces deux termes, et bien plus encore, *a fortiori,* leur contradiction intrinsèque. D'où vient que toutes les objections qu'ils nous font ne sont d'aucune valeur, et qu'il n'en est aucune à laquelle on ne puisse répondre par cette preuve indirecte.

Objections.

I. *Obj*. Le dogme de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie renferme une contradiction intrinsèque; il détruit toute certitude du côté des sens; il est rempli de difficultés. Donc : Et 1. d'abord, on ne peut admettre la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, sans qu'il y ait compénétration et multilocation; or, l'une et l'autre sont absurdes; la compénétration est contraire aux notions des lois de la physique; mais, même en l'admettant dans le corps de Jésus-Christ, en tant que présent dans l'eucharistie, il s'ensuivrait qu'il est tout différent du véritable corps de Jésus-Christ, car

l'essence du corps consiste dans un mode fixe et solide, ou dans l'union et la disposition de ses différentes parties ou des éléments. 2. La multilocation est encore une absurdité, parce qu'il arriverait 3. que le même corps serait divisé de lui-même; 4. qu'il serait un et multiple, selon la multiplicité des lieux; 5. qu'il serait assujéti à des affections contraires, selon la diversité des lieux; 6. qu'il pourrait être partout 7. plus grand et plus petit, etc. Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent. Quant à la première preuve, je dis à *la majeure, transeat;* pour ce qui est de *la mineure,* comme nous n'avons point à examiner les questions philosophiques et encore moins à les résoudre, *je la nie* quant à la multilocation. Du reste, le système de la compénétration et des points simples n'est peut-être pas le seul moyen ni le plus sûr pour résoudre les difficultés; nous en avons fait justice ailleurs, et, pour une double raison, le philosophe Bayle a tort de nous opposer cette difficulté; d'abord, parce qu'il prétend que tout le corps de Jésus-Christ ne peut être présent dans l'eucharistie que par voie de compénétration; en second lieu, parce que la compénétration répugne à la raison, puisque plusieurs philosophes enseignent le contraire; que, si ce moyen ne lui plaît pas, libre à lui d'en choisir un autre. On voit par là ce qu'on pourrait répondre à la difficulté qu'on oppose de la diversité du corps. Car on ne doit pas confondre ces dogmes de foi avec les opinions des philosophes, comme s'ils dépendaient entièrement de leurs caprices philosophiques.

A la deuxième preuve, je nie ou *je distingue :* La multilocation est absurde au point de vue naturel, *transeat;* au point de vue surnaturel et en soi, *je le nie.* Car, sans compter tous les théologiens, les philosophes, et les plus graves, même parmi les protestants, n'ont jamais admis cela; citons entre autres Leibnitz et Voët, ministre protestant à Utrecht (1). Il y en a qui soutiennent qu'un corps peut quelquefois et naturellement avoir une double existence, ou une bilocation (2), bien qu'on ne puisse pas concevoir de quelle manière il en peut être ainsi. Mais, de ce que nous ne concevons pas le fait, nous n'avons pas le droit de le nier, et bien moins encore

(1) Feller, Catéchisme philosophique, t. III, art. Eucharistie, § 441, n. 3.
(2) Ibid.

celui d'en conclure à l'absurde. Un aveugle-né ne comprend pas la représentation du même corps dans plusieurs miroirs, pas plus que nous ne concevons sa multilocation dans plusieurs lieux à la fois; cependant, cet aveugle commettrait un véritable acte de folie, s'il s'obstinait à nier, contre l'autorité de tous ceux qui ont l'usage de la vue, parce qu'il n'en comprend pas la raison, le fait de la représentation simultanée du même corps dans plusieurs miroirs. C'est une opinion générale que la présence d'une substance, relativement à une autre, consiste seulement dans son action immédiate sur cette autre; dans cette hypothèse, on pourrait dire que, par un pouvoir extraordinaire qu'il est difficile de comprendre, le corps de Jésus-Christ produit dans le même temps, par lui-même et sans cause immédiate, les mêmes effets que le pain et le vin produisent dans tous les lieux où ce divin mystère est journellement célébré, et qu'il est présent, de cette manière, en plusieurs lieux à la fois (1).

Pour la troisième, je le nie. Il suffirait seulement pour cela que le même corps eût des relations différentes avec les corps coexistants; ce qui peut se faire par un moyen surnaturel.

Pour la quatrième, je la nie, comme le prouve tout ce que nous avons dit jusque-là.

Pour la cinquième, je distingue : Il serait assujéti à des affections contraires, accidentelles, locales, *je l'accorde;* essentielles et subjectives, *je le nie.* Car autrement elles se détruiraient mutuellement (2).

Pour la sixième, je distingue : A raison du pain consacré, *je l'accorde;* en sens absolu, *je le nie.* Si l'on ne peut pas affirmer en ce sens que le corps de Jésus-Christ est partout, on peut encore bien moins dire qu'il est immense, comme quelques-uns l'objectent. Car, pour être immense, il faut qu'un objet le soit en fait et par sa nature, et de plus, extrinsèquement, tellement qu'il ne puisse pas ne pas être partout; or, on ne peut pas appliquer ceci au corps de Jésus-Christ.

Pour la septième, je le nie. En effet, la multiplicité des rapports ou des relations n'ajoute rien à un sujet multiplié

(1) Abbé de Lignac, Présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux, prouvée possible par les principes de la bonne philosophie, Paris, 1764; le jésuite Monton, Méditat. pour déterminer la croyance, Ferrare, 1803, médit. 23, de l'Eucharistie; Hauser, S. J., Ontologie, IV part., art. 5, §§ 579 suiv.

(2) Voir Hauser, loc. cit., § 576.

ainsi. De cette façon, on peut faire bon marché de toutes les misères auxquelles les adversaires ont recours, et auxquelles nous pourrions ne pas répondre.

I. *Inst.* Mais ce dogme détruit toute certitude au moyen des sens. Car 1. les sens ne perçoivent que du pain, même après la consécration. 2. Il n'y a pas longtemps qu'une analyse chimique d'une hostie consacrée a donné pour résultat une substance végétale au lieu d'une substance animale, et cependant on veut nous faire croire que l'eucharistie est le corps de Jésus-Christ; 3. on ne peut donc acquérir la certitude de rien, 4. surtout quand le pain consacré nous nourrit, que le vin nous enivre, et qu'ils donnent tous les effets qui sont le produit ordinaire du pain et du vin. 5. Il ne faut pas répondre, avec saint Thomas, que les accidents qui subsistent miraculeusement hors de leur sujet, après l'assimilation que nous nous faisons du pain et du vin, produisent les mêmes effets que la substance avait coutume d'occasionner, positivement ou activement, parce qu'ils subsistent par mode de substance; car la physique, comme une saine philosophie, rejette la théorie des accidents absolus, puisqu'ils ne sont autre chose que des affections et des modes de la matière, qui, par conséquent, ne peuvent être abstraits de la matière, même par la puissance de Dieu, pas plus qu'on ne peut séparer le désir de la volonté. 6. Impossible de concevoir comment un corps d'homme est contenu dans une petite hostie; 7. mais sans parler de cette choquante disproportion, ce qu'il y a de plus fort, c'est qu'il devient plus ou moins grand, selon que l'hostie est plus ou moins étendue, et qu'en brisant cette hostie on multiplie ce corps autant de fois qu'il y a de fractions de l'hostie. Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, *je distingue :* Les sens nous accusent les espèces, ou l'apparence du pain, *je l'accorde;* la substance, ou la nature du pain, *je le nie.* En effet, l'office des sens, et particulièrement de la vue, n'a pas pour objet de pénétrer la nature ou l'essence d'un corps, ou, pour parler avec Lucrèce : *Les yeux ne peuvent pas pénétrer l'essence des choses;* mais il se borne à s'assurer de leur existence et de ce qui paraît dans ce même corps; et, qui plus est, c'est que la raison est souvent forcée de réformer le jugement des sens. Nous devons donc encore bien moins y déférer, quand la puissance divine nous prévient

qu'il n'y a, dans l'eucharistie, que l'apparence du pain, que Dieu, par lui-même ou par des moyens à lui connus, après avoir détruit la substance du pain, peut nous laisser seulement apercevoir (1).

Pour la deuxième, je réponds, 1. *je distingue :* Si on pouvait faire l'analyse chimique *d'un corps glorieux et incorruptible,* tel que celui de Notre-Seigneur Jésus-Christ après sa résurrection, *je l'accorde;* autrement, *je le nie. Je réponds* 2. que l'impiété et l'ignorance ont égaré nos adversaires encore une fois de plus. Car il est impossible d'analyser la substance du pain sans qu'elle soit altérée, de même que toute autre nourriture, dans notre estomac, où les différentes parties dont elle est composée tombent en dissolution, comme dans un laboratoire chimique. De même donc que la présence réelle du corps de Notre-Seigneur cesse dans notre estomac sitôt que les espèces eucharistiques sont en dissolution, ainsi il cesse d'être présent dès que les espèces sont altérées par la décomposition chimique. 3. Dieu, qui a voulu cacher le corps de Jésus-Christ sous les espèces du pain, les offre encore à nos regards après la destruction de la substance, lorsque l'hostie consacrée reprend ses éléments.

Pour la troisième, je nie la conséquence. En effet, en faisant abstraction d'un ordre particulier de la Providence, nous pouvons juger sûrement des objets d'après ce qu'ils présentent à nos sens. Et ils ne nous trompent pas dans l'eucharistie; en effet, ils ne jugent que des apparences, et ils ne nous représentent que les apparences du pain et du vin, lesquelles existent réellement dans l'eucharistie; et alors tombent toutes les folies imaginées par Bayle.

Pour la quatrième, je distingue : C'est-à-dire Dieu, ou par lui-même, ou par des moyens connus de lui seul, produit les mêmes effets physiques que produirait la substance du pain et du vin si elle y était, afin d'éprouver notre foi, *je l'accorde;* le corps seul de Jésus-Christ produit ces effets, *je le nie.* Nous n'avons pas à dire et à déterminer la manière dont s'opère ce mystère, mais seulement à prouver qu'il est possible. On doit en dire autant de tous les autres accidents possibles des espèces sacramentelles qui n'atteignent pas le corps glorieux

(1) Voir Bergier, Traité historique et dogmatique de la vraie religion, t. IV, p. 341, et t. X, p. 147 suiv.; Palmieri, Analyse raisonnée, t. VI, p. 356 suiv.

de Jésus-Christ, lequel n'est point sujet à ces affections ou à ces modifications, surtout dans l'état de sacrement.

Pour la cinquième, nous n'examinerons pas tout ce raisonnement. Car la foi nous ordonne de croire à la présence réelle, mais non aux accidents absolus des péripatéticiens, ni à tout autre système philosophique, quel qu'il soit. La foi est toujours simple, et les inventions des hommes sont ordinairement compliquées et difficiles (1).

Pour la sixième, je distingue : S'il y était à la manière ordinaire et naturelle, *transeat;* à la manière sacramentelle, *je le nie.* Ce que nous avons dit précédemment le prouve assez.

Pour le septième, je le nie. Car le corps de Jésus-Christ est seulement en proportion ou en rapport du plus ou du moins d'étendue de l'hostie. Ainsi, Dieu ne croît ni ne diminue pas la création ou la destruction du monde qu'il remplit. De là notre réponse à la dernière objection qu'on nous fait touchant la multiplication du corps de Jésus-Christ, en raison du nombre des fragments de l'hostie, comme on le voit par l'exemple des différents morceaux d'une glace qu'on aurait brisée; en effet, chacun d'eux offre l'image complète d'un objet, comme si la glace était en son entier.

II. *Inst.* On ne peut nier que ce dogme ne donne lieu à une foule d'inconvénients, et qu'il n'en découle nécessairement des absurdités révoltantes. 1. Et d'abord c'est d'exposer le corps de Jésus-Christ à d'abominables profanations; 2. de ressembler à du pain, 3. lequel est converti et changé en Dieu; 4. de démentir cet axiôme admis de tout le monde, que le tout est

(1) Voir Emmanuel Maignan, de l'ordre des minimes, Philosophie sacrée, Toulouse, 1661, vol. I, ch. 22, prop. 6, n. 20, p. 868. On voit par là combien à tort et même combien faussement Beausobre a écrit dans l'Histoire de Manichée et du manichéisme, liv. V, ch. 1, § 12 : « On ne connaissait point encore (siècle III) de modes ou d'accidents sans sujets, et l'on connaissait encore » moins de translation des accidents d'un sujet dans un autre. Nous sommes » redevables de ces belles découvertes *au nouveau mystère de la transsubstantiation.* » En effet, nous n'étayons pas le dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation sur le système des accidents appelés absolus, et le mystère de la transsubstantiation n'est point nouveau. Car les Pères de tous les siècles ont cru et prouvé ces deux vérités de foi sans la doctrine péripatéticienne des accidents absolus, et on s'en passe encore pour prouver l'un et l'autre. L'expérience nous a prouvé, par des faits nombreux, que l'argument le plus puissant au service des incrédules et des hérétiques, pour attaquer la doctrine catholique, est le mensonge et les assertions effrontément controuvées.

plus grand que ses parties; dans la dernière cène, le Christ aurait pris dans sa main, qui est la partie, son corps, qui est le tout. 5. C'est donc avec raison que Tillotson en concluait que les apôtres n'avaient pas pu croire ce que leur disait le Christ, que ce qu'il tenait dans sa main était son corps; en effet, les sens de la vue, du goût, de l'odorat ne leur laissaient aucun doute que ce qu'ils mangeaient ne fût du pain, tandis que le sens de l'ouïe seul leur affirmait que Jésus-Christ leur avait donné son corps. Comment donc pouvaient-ils s'en rapporter au témoignage d'un seul sens contredit par l'affirmation des quatre autres? 6. Mais pour nous, nous devons encore moins y croire, puisque les sens nous donnent une certitude physique et matérielle que l'eucharistie est du pain, et que nous ne savons que par des preuves morales qu'elle est le corps de Jésus-Christ; or, une certitude morale ne peut détruire une certitude physique. Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent, et *je nie* également la première preuve. Car la même raison qui fait que sa divinité, dont l'univers est plein et qui est partout, n'est point souillée par ces profanations, empêche que son humanité glorifiée, et en tant que présente dans le sacrement, ne le soit aussi, puisqu'elles ne peuvent aller jusqu'à elle. C'est pourquoi les sacriléges profanateurs ne nuisent qu'à eux-mêmes, et non au corps de Jésus-Christ, qui ne peut être atteint par leurs outrages; on en doit dire autant du reste.

Je distingue la deuxième. C'est-à-dire, Dieu excite en nous la forme et ces affections que la substance du pain produisait objectivement dans nos sens, *je l'accorde;* mais *je nie* que le corps de Jésus-Christ subit cette forme et ces affections subjectivement. Nous trouvons un exemple de ceci dans la *pétrification,* où la pierre remplace le bois; et cependant la pierre conserve la forme et tous les linéaments du bois. On observe le même phénomène dans les substances animales, par exemple, dans les *ichthyolithes,* etc. Or, la substance peut donc être entièrement altérée, sans qu'il y ait changement de forme.

Pour la troisième, je le nie. Car la foi catholique nous apprend que le pain est changé au corps de Jésus-Christ, auquel corps l'âme et la divinité sont unies hypostatiquement, par concomitance, selon l'expression de l'école; mais elle n'a jamais dit que *le pain fût changé en Dieu.* Les incrédules dé-

lirent, quand ils attribuent à la foi catholique les absurdités qu'ils imaginent.

Pour la quatrième, je nie ou *je distingue :* Si le corps de Jésus-Christ eût été dans le même état et dans le même mode d'existence, *je l'accorde;* mais s'il eût été dans un état tel qu'il eût pu se renfermer lui-même, tel qu'il est dans l'état de sacrement, dans sa main, à l'état naturel, *je le nie.* Ainsi s'évanouit cette fameuse objection que Rousseau prônait à son de trompe comme une difficulté inconnue et insoluble. Saint Augustin se l'était faite il y a longtemps, et y avait répondu (1).

Pour la cinquième, je le nie. Car les apôtres savaient parfaitement qu'ils devaient plus s'en rapporter à la parole de Jésus-Christ, Fils de Dieu, qu'au témoignage des sens, dont l'office, ainsi que nous l'avons fait observer plusieurs fois, n'est pas de faire connaître la substance d'un objet, mais seulement ses relations (*aspecti*) objectives.

Pour la sixième, je le nie pour le même motif. On saisit facilement la fausseté de cet argument, ainsi que du précédent, de ce que les apôtres n'auraient jamais pu se persuader que Jésus-Christ était Dieu et homme tout ensemble, puisque le Christ ne tombait pas sous leurs sens, sinon comme personne, et partant comme personne humaine. Or, il est certain cependant qu'ils reconnaissaient le Christ comme Dieu et comme personne divine. Nous avons résolu depuis longtemps les oppositions que l'on établit entre la certitude morale et la certitude physique (2). Il n'est point nécessaire de s'arrêter plus longtemps à ces bagatelles.

(1) 1er comment. sur le Ps. 33, et 2e comment. sur le même psaume. En expliquant, dans le 1er comment., ces paroles : *Il était porté par ses propres mains :* « Qui comprendra comment cela a pu arriver à un homme? Car, qui » est porté dans ses propres mains? On peut bien être porté dans les mains » des autres, mais non dans les siennes propres. Nous n'en trouvons point » l'explication dans les paroles du Psalmiste, mais bien dans le Christ. Jésus- » Christ était porté dans ses mains, quand, présentant son corps à ses apôtres, » il leur dit : *Ceci est mon corps;* car, en effet, il le portait dans ses mains. » Il est dit aussi dans une hymne de l'Eglise : « Il se donne de ses propres » mains. »

(2) Traité de la vraie religion, n. 177 et suiv.

CHAPITRE II.

DU MODE DE PRÉSENCE DE JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE, OU DE LA TRANSSUBSTANTIATION.

Les luthériens reconnaissent avec les catholiques la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, mais ils ne s'accordent pas sur la manière dont le Seigneur est présent dans le sacrement. Ces hérétiques sont tous d'accord entre eux pour repousser la doctrine catholique de la transsubstantiation, mais ils se divisent en divers sentiments pour expliquer de quelle manière Jésus-Christ est présent et demeure dans l'eucharistie. Quelques-uns admettent l'union hypostatique du Verbe incarné avec le pain, à laquelle ils donnent le nom d'*impanation;* d'autres disent que le corps de Jésus-Christ est *dans* le pain, *avec* le pain, *sous* le pain, et que par cette *consubstantiation,* comme ils disent, ou par ce mélange et cette concomitance, ces deux substances sont unies dans l'eucharistie, de telle façon que l'une n'est pas contenue dans l'autre (1).

Le concile de Trente porta un décret contre ces hérétiques, dans sa session XIII, canon 2, conçu en ces termes : « Si » quelqu'un soutient que, dans l'eucharistie, la substance du » pain et du vin reste avec le corps et le sang de Notre- » Seigneur Jésus-Christ, et si on nie cet admirable et mira- » culeux changement de toute la substance du pain au corps, » et de toute la substance du vin au sang de Jésus-Christ, » tellement qu'il n'y reste plus que les apparences du pain et » du vin, changement que l'Eglise catholique appelle très- » justement *transsubstantiation,* qu'il soit anathème. »

Ce canon prouve donc, 1. que l'article de la transsubstantiation est un dogme particulier et distinct du dogme de la présence réelle de Jésus-Christ, et de la cessation d'être de toute la substance du pain et du vin. C'est donc à bon droit que Pie VI, dans sa bulle *Auctorem fidei,* a condamné comme pernicieuse, dérogeant à l'exposition de la vérité catholique *touchant le dogme de la transsubstantiation,* et favorable aux

(1) Voir Bellarmin, liv. III, de l'Eucharistie, ch. 11.

hérétiques, la 22e proposition du synode de Pistoie, qui dit que ces deux articles contiennent toute la doctrine du dogme de l'eucharistie (1).

2. Que le dogme de la transsubstantiation renferme en soi, comme le dit Bellarmin (2), toute la raison d'être de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et la cessation d'être du pain et du vin dans ce sacrement, et que cette omission a été justement condamnée par la censure apostolique du synode de Pistoie, chap. 1er, « comme une suppression d'un article de foi et de » l'expression consacrée par l'Eglise, pour mettre sa croyance » à l'abri des hérésies, » et que, par conséquent, ceux qui pensent que le mode par lequel Jésus-Christ est présent et demeure dans l'eucharistie, ne tient point à la foi, sont dans une grave erreur.

3. Que la transsubstantiation seule est de foi, et non toutes les démonstrations imaginées par les scholastiques comme des explications de la vérité de ce dogme, et que le plus ou moins de conditions exigées par eux pour opérer ce véritable et réel changement, sont encore bien moins de foi. Or, sans tenir compte des autres, nous nous arrêtons de préférence à cette opinion de Vasquez, adoptée par François Véron (3), comme se recommandant par sa simplicité et facilitant la démonstration de ce dogme. Vasquez pense donc que la transsubstantiation, dans son idée formelle, consiste dans la relation (extrinsèque et de la raison seule) d'ordre entre la substance qui cesse d'être, et celle dans laquelle elle est censée se terminer en vertu des paroles de Jésus-Christ; tellement que la transsubstantiation n'ajoute rien à la présence réelle, sinon *la cessation du pain dans l'ordre à la présence réelle de Jésus-Christ*, ce par quoi s'accomplissent les paroles de Jésus-Christ. Or, la substance du pain cesse par la destruction (4).

(1) Voir le card. Gerdil, Observ. sur les notes que Feller et N. S. P. le pape Pie VI ont cru devoir ajouter à quelques propositions du synode de Pistoie, et particulièrement ce souverain pontife, dans sa constitut. dogmat. *Auctorem fidei*, § 2 de ses œuv., édit. de Rome, t. XIV, p. 315 et suiv. C'est avec raison que Bellarmin reproche aux luthériens d'accuser les catholiques « de s'en- » tendre mieux à faire un article de foi de la transubstantiation que de la » prouver. » Il était donc notoire que le dogme de la transsubstantiation était reconnu comme un article de foi, aussi bien par les hérétiques que par les catholiques.

(2) Liv. cit., ch. 13, n. 1.

(3) Dans sa Règle de foi, § 12, n. 5.

(4) Voir dans la III part. de saint Thomas, t. III, discuss. 181, ch. 11 suiv. Bellarmin est le même quant au fond, l. c., ch. 18.

4. Que le dogme de la transsubstantiation est comme la conséquence de celui de la présence réelle, en sorte que le premier ne peut être établi que sur l'existence du second. Nous avons donc ici affaire directement avec les luthériens, et indirectement avec les calvinistes et les autres sacramentaires, puisque le fond de la discussion n'est pas établi avec eux. Après ces préliminaires, établissons notre

PROPOSITION.

Toute la substance du pain et du vin, dans l'eucharistie, est changée en la substance du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par les paroles de la consécration.

Cette proposition est de foi, comme le prouve le canon du concile de Trente que nous venons de citer. Aussi avons-nous démontré d'abord la vérité de ce dogme par les saintes Ecritures. De l'aveu des luthériens, on doit prendre à la lettre ces paroles de Jésus-Christ : « Ceci est mon corps. » Or, dans le sens propre et littéral, elles signifient ou désignent seulement le corps de Jésus-Christ, et non du pain, dont il n'est pas question dans ce texte. Donc, si elles signifient seulement le corps de Jésus-Christ, à l'exclusion du pain, pour que la proposition émise par Notre-Seigneur Jésus-Christ, prise au pied de la lettre, soit vraie, le pain a dû être changé ou converti au corps de Jésus-Christ. Et pour être plus concis, disons que nos adversaires entendent ces paroles : *Ceci est mon corps,* du pain changé au corps de Jésus-Christ, ou du pain, en tant que pain et non consacré ; s'ils les appliquent au pain changé au corps de Jésus-Christ par la consécration, ils sont d'accord avec nous ; si c'est du pain non changé, etc., alors leur signification est fausse, car du pain de froment n'est pas le corps de Jésus-Christ (1).

Mais ce qui nous donne le sens écrit des paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est la tradition ; en effet, « la pieuse » antiquité a dit assez clairement que le pain était changé au » corps de Jésus-Christ, et le vin en son sang, et les anciens » reconnaissent en divers endroits de leurs écrits, *metastoicheiosin* (un changement), que les Latins ont parfaitement

(1) Voy. Bellarmin, ibid., ch. 19 ; Bécan, Manuel de controv., liv. II, ch. 3, n. 9 et suiv.

» traduit par *transsubstantiation*..... Ainsi, comme tant » d'autres fois, c'est par la tradition que l'on doit expliquer » les saintes Ecritures, dont la sainte Eglise est la gardienne » fidèle, et qui nous en a transmis le dépôt sacré. » Ces paroles sont du luthérien Leibnitz (1). Il n'y a rien assurément, dans toute l'antiquité, de mieux établi que ce dogme, comme on peut le voir par les écrits des Pères et les différentes liturgies. On y trouve les nombreux documents que nous avons rapportés, en traitant de la vérité de la présence réelle, par la tradition, auxquels nous en adjoindrons cependant ici quelques autres. Par exemple, les saints Pères disent 1. en plusieurs endroits de leurs écrits, que le pain et le vin *sont changés* au corps et au sang de Jésus-Christ; ainsi saint Cyrille d'Alexandrie, dans sa lettre à Calosyrius, dit : « Chan» geant les (offrandes) en la vraie et propre chair. » Eusèbe-Emissène donne la création en exemple du mystère; saint Grégoire, martyr, et quelques autres cités dans Bellarmin (2). 2. Ils affirment que le pain est *changé, transformé, converti en;* de même, saint Cyprien, saint Cyrille de Jérusalem, saint Ambroise, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostôme, saint Jean Damascène, ibid.; 3. ils disent encore que le pain *passe,* se *transforme* au corps, *devient* le corps et *prend les éléments* du corps de Jésus-Christ, tels que saint Remi, de Reims, saint Jean Damascène, Théophylacte, saint Augustin et plusieurs autres, en différents endroits de leurs écrits (3). Or, pour prouver ce changement, ils emploient des comparaisons tirées de la création, comme nous l'avons vu, du changement de l'eau en vin, etc., et ils nient formellement qu'il reste la moindre parcelle de pain ou de vin après la consécration. Citons, entre autres, les paroles de saint Cyrille de Jérusalem : « Il changea l'eau en vin, ce qui ressemble beau-

(1) Système de théologie, p. 226. Ce sont aussi les idées de Schultess, qui a écrit dans les Annales de théologie : « Puisqu'on admet la présence réelle du » corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, on est forcé d'admettre » également que le pain et le vin subissent un changement dont le moment » est inappréciable, et l'Eglise catholique ne fait autre chose que de le déter» miner. Elle peut appuyer sa décision sur la raison même de la lettre des » saintes Ecritures, parce qu'on y lit : τοῦτό ἐστι (ceci est), mais jamais : » ἐν τούτῳ (dans ceci). » Voir Esslinger, Apologie de la religion catholique par des auteurs protestants, etc., 1832.

(2) Liv. III, ch. 20.

(3) Ibid.

» coup au sang, aux noces de Cana, en Galilée; » et nous ne croyons pas devoir ajouter foi en lui, lorsqu'il change le vin en son sang (1). Saint Ambroise dit également : « De quels » exemples nous servons-nous? Prouvons que ce n'est pas ce » que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a con- » sacré; et que la bénédiction est plus puissante que la nature, » parce qu'elle change la nature même (2).

Quant aux liturgies, il suffira de rappeler les textes que nous avons cités plus haut, pour prouver jusqu'à l'évidence que l'Eglise entière n'a jamais eu d'autre croyance. Et pour ne pas les répéter, citons seulement les paroles du canon éthiopien que voici : « Montrez votre face sur ce pain et sur » ce calice, que nous avons placés sur cet autel spirituel érigé » en votre honneur; bénissez, sanctifiez et purifiez-les; » changez ce pain, pour qu'il devienne votre sacré corps, et » ce qui a été mis dans ce calice, votre précieux sang. » Or, Renaudot fait cette observation, que « le terme éthiopien » signifie *un vrai changement d'une chose en une autre*, » comme Ludolf le reconnaît dans son Dictionnaire; plusieurs » passages de l'Ecriture, où il est employé, le prouvent évi- » demment. Le mot cophte correspondant, et les versions » orales achèveraient de détruire jusqu'au moindre doute sur » la signification de ce mot, s'il en restait encore (3). »

(1) Voir le texte grec. Cat. myst., 5, n. 2; il répète la même chose dans le n. 6 et même dans toute cette catéchèse, où il traite ce sujet; voir Touttée, diss. 3, c. 9. Or, de même que saint Cyrille appelle cette conversion *μεταβολὴν* (changement), de même aussi saint Grégoire de Nysse l'appela *μεταποίησιν*, qui signifie également *changement*, ou *μεταστοιχείωσιν* (transélémentation), et saint Jean Chrysostôme, *μεταῤῥύθμισιν* (transformation).

(2) Traité des mystères, c. 9, n. 50.

(3) Collection des liturgies orientales, Paris, 1716, t. I, pag. 504 et 527; voir encore ibid., son comment. dans la liturgie cophte de saint Basile; Muratori, dans la dissert. que nous avons citée, c. 9 et suiv. Il y a tant de preuves de cette vérité de foi dans toutes les liturgies anciennes, quelles qu'elles soient, si claires, si évidentes, que la mauvaise foi seule des hérétiques peut en rejeter l'autorité.

Mais comme tout ceci est notoire, nous croyons inutile de le rapporter ici. Nous préférons citer la judicieuse observation de Moehler, qui dit dans le I vol. de sa Symbolique, p. 361 : « Cette doctrine occupe une place impor- » tante dans le système catholique. Et qui ne pense aussitôt au changement » moral qui transforme tout notre être? Qui ne se rappelle que l'homme » terrestre finit, et l'homme céleste commence; tellement que ce n'est plus » nous qui vivons, mais c'est le Christ qui vit en nous?... Cette même croyance » est l'expression la plus formelle de l'objectivité de la nourriture divine; » car elle nous montre la substance matérielle anéantie devant l'aliment su- » périeur. »

Objections.

I. *Obj*. 1. Le Christ a dit dans saint Jean, ch. 6, v. 51 : « Je » suis le pain, » sans que pour cela il se soit changé en pain; donc, lorsqu'il dit : « Ceci est mon corps, » il ne change pas le pain en son corps. 2. Par conséquent, cette proposition : « Le Verbe s'est fait chair, » est vraie, quoiqu'il y eût deux natures en Jésus-Christ; pourquoi donc celle-ci : « Ceci est » mon corps, » ne le serait-elle pas, s'il y a deux substances dans l'eucharistie? 3. On dit donc vrai, si l'on dit d'un fer rouge, *ceci est du feu,* et d'un tonneau plein de vin, *ceci est du vin,* bien qu'il ne se soit opéré aucun changement ni dans le fer, ni dans le tonneau. 4. C'est pour cette raison que l'Apôtre appelle l'eucharistie du pain, et cela jusqu'à six fois, et particulièrement dans la I aux Cor., chap. 10, vers. 16 : « N'est-il » pas vrai que le pain que nous rompons est la participation » (en grec, *koinonia*, communication) du corps de Jésus-» Christ? » Or, si par le mot *pain,* il eût entendu le corps même de Jésus-Christ, saint Paul aurait avancé une absurdité en disant que le corps de Jésus-Christ était la communication du corps même de Jésus-Christ. Donc :

Réponse à la première objection. Jésus-Christ ajouta : *Je suis le pain vivant,* et dans ce sens, *oui;* autrement, *non.* Or, de l'aveu des luthériens, Jésus-Christ parlait littéralement, lorsqu'il prononça les paroles de la consécration.

A la deuxième, je nie la parité; car, pour que cette proposition fût selon le sens que lui donnent les luthériens, le Seigneur aurait dû dire : « Mon corps est devenu du pain. »

A la troisième, je distingue : Parce que si c'est une manière de parler universellement reçue de prendre ces propositions au figuré, en parlant du contenant pour le contenu, *je l'accorde;* mais si ce n'est point l'usage; comme dans le cas partilier dont il s'agit ici, *je le nie.*

A la quatrième : L'Apôtre appelle l'eucharistie *du pain* jusqu'à six fois, mais du pain changé au corps de Jésus-Christ, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* Or, nous avons prouvé plus haut que l'Ecriture conserve le même nom aux objets, après leur conversion ou leur changement, qu'ils portaient précédemment. On résoudra facilement l'objection tirée de l'épître aux Corinthiens, si on remarque que l'Apôtre donne le nom *de pain* à l'eucharistie, à raison des espèces; le

sens de sa phrase est donc : « Ce que nous donnons sous » l'apparence du pain n'est-il pas la communion du corps de » Jésus-Christ? » Toute la difficulté disparaît par cette seule observation (1).

II. *Objection.* 1. Saint Jean Chrysostôme, dans son épître au moine Césaire, Théodoret, dans les 1er et 2e dialogues contre les eutychiens, et Gélase, dans son *Traité des deux natures*, détruisent de fond en comble l'invention de la transsubstantiation. En effet, saint Jean Chrysostôme écrit touchant le pain eucharistique : « Ce pain, par la vertu de la grâce qui le » sanctifie, par l'intermédiaire du prêtre, a bien perdu son » nom de pain et a été jugé digne de celui du corps du » Seigneur; malgré que la nature du pain reste dans le » mystère, nous ne disons pas qu'il y ait deux corps, mais » seulement le corps du Fils de Dieu (2). » Mais Théodoret, disputant avec un eutychien, qui voulait lui prouver que la nature humaine avait été convertie en Dieu, et comme son adversaire lui opposait l'exemple de l'eucharistie, dans laquelle la substance du pain est convertie au corps de Jésus-Christ, lui répondit : « Vous êtes pris dans vos propres filets, car les » symboles mystiques ne changent pas de nature après leur » signification. En effet, ils conservent leur *première substance,* » *leur figure et leur forme*, et on peut les voir, les toucher, » après comme avant (3), » et plus clairement encore : « Dieu, dans ce sacrement, dit-il, a décoré des symboles » visibles du nom de son corps et de son sang, non par un » changement de la nature, mais par une addition de la grâce » à la nature (4). » Enfin Gélase dit : « Les sacrements que » nous recevons, du corps et du sang de Jésus-Christ, sont

(1) Luther n'a pas pu appuyer son système de l'impanation, de l'autorité de saint Paul, autrement que par une corruption du texte. « Le corps de Jésus-» Christ n'est-il point distribué avec le pain, dans l'eucharistie, à tous ceux » qui le reçoivent (*op.*, 20, 1365)? » Et dans Wegscheider, § 178, qui ne peut pas s'empêcher de l'improuver. Car les hérétiques, selon l'observation d'un auteur, « en appellent tous et toujours à l'Ecriture; mais quand il s'agit de la » consulter, vous savez comment ils l'expliquent. Ces paroles sont si formelles : » elles sont répétées par les quatre évangélistes. Mais ils pervertissent le sens » de tous les textes, ils corrompent tout et font tout servir à leur hérésie. » Dans Moore, œuv. cit., c. 14, p. 79.

(2) Dans l'append. au III vol. des œuv. de saint Jean Chrysostôme, édition des Bénéd., p. 744; on n'a pas le texte grec de ce passage.

(3) 2e Dialogue de ses œuv., int. *Inconfusus*, éd. de Paris, 1642, t. IV, p. 85.

(4) 1er Dialogue, p. 18.

» une chose divine... Et cependant la substance ou la nature » du pain et du vin ne cesse point d'exister (1). » 2. Si on en ajoute encore d'autres, il demeurera établi que les Pères que nous avons cités, et d'autres encore, et en particulier saint Justin, comparent tous l'union du pain et du vin avec le corps et le sang de Jésus-Christ, à l'union des deux natures, dans le mystère de l'incarnation, que la foi nous enseigne être restées l'une et l'autre distincte et séparée; 3. que non-seulement l'expression barbare de *transsubstantiation* est nouvelle, mais que ce qu'on lui fait signifier a été inconnu de toute l'antiquité, invention imaginée pour la première fois au IVe concile de Latran. Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent. Quant à la première preuve, *je distingue :* Les Pères qu'on nous objecte entendent, par le mot de *nature* et de *substance,* les qualités naturelles et sensibles des objets, *je l'accorde;* leur essence intime ou leur substance et leur nature proprement dite, *je le nie.* Appuyons notre réponse de l'autorité d'un écrivain luthérien, je veux dire de Leibnitz, qui a écrit ces paroles remarquables, dans son *Système théologique :* « On a souvent donné le nom de » pain et de vin aux substances qui demeurent, puisqu'elles » ne sont pas perçues par les sens; ainsi saint Ambroise a dit » que les paroles du Seigneur sont si puissantes qu'elles restent » ce qu'elles étaient, et qu'elles sont en même temps changées » en une autre chose; c'est-à-dire que les accidents demeurent » ce qu'ils étaient, et que la substance est changée; car il dit » encore qu'il faut croire qu'après la consécration il n'y a » plus rien que la chair et le sang du Sauveur; le pape Gélase » insinue que le pain est changé au corps de Jésus-Christ, la » nature du pain restant toujours un sacrement, c'est-à-dire » ses qualités ou ses accidents; car alors on n'exigeait pas de » formules pour les idées métaphysiques; Théodoret a dit » dans le même sens, dans cette conversion, qu'il appelle » *changement* (μεταβολήν), que les symboles mystiques ne » perdent pas leur nature propre (2). » Plusieurs critiques attribuent au pape Gélase le livre cité sous son nom (3). Les Bénédictins de Saint-Maur, Maffei et Stilting prouvent que

(1) Traité des deux natures, contre Eutychès et Nestorius, dans la Biblioth. des Pères, de la Bigne, 2 édit., t. IV, col. 565.

(2) Page 226.

(3) Voy. Noël Alexandre, siècle V, c. 3, art. 19, § 3.

l'épître à Césaire, inscrite sous le nom de saint Jean Chrysostôme, est apocryphe (1). Enfin les luthériens centuriateurs de Magdebourg avouent que Théodoret leur est opposé, et qu'on ne peut le lire sans danger (2).

A la deuxième, je distingue : A la condition seulement qu'on ne prétende point que la comparaison entre l'incarnation

(1) Les éditeurs de Saint-Maur, loc. cit., Avertissem. prélim.; Stilting, Actes des saints, t. IV, septembre, Vie de saint Jean Chrysostôme, § 82, où sont rapportées toutes les preuves fournies par Lequien, Hardouin, Montfaucon, Maffei, pour établir que cette épître est controuvée, auxquelles ce dernier a ajouté beaucoup d'autres raisons pour prouver son sentiment. Disons encore que Jacques Basnage avoue franchement, dans le prem. vol. des Leçons de Canisius, page 226, qu'on ne peut rien conclure de là contre la croyance catholique.

(2) Centurie 5, c. 10, éd. Basil., 1562, col. 1008. Voici leurs propres paroles : « Il dit fort témérairement, de la cène, que les symboles du corps et du sang » du Seigneur sont *changés* et deviennent une *autre* chose après l'invocation » du prêtre ; » dial. 2, *Inconfuso*. En effet, Théodoret a écrit : « Il ordonna... » de croire à ce changement, fruit de sa charité. »

Du reste, consultez ce qu'ont écrit sur le sens des passages des Pères qui nous sont objectés, outre le cardinal Bellarmin, le cardinal Perrone, Noël Alexandre, l'auteur de la Perpétuité de la foi, etc. Muratori traite parfaitement ce sujet au 12e ch. de ses Matières liturgiques.

Pour ce qui regarde en particulier saint Jean Chrysostôme, il est vraiment étonnant que nos adversaires aient tenté de se l'attribuer; car il parle avec tant de clarté et de sentiment de piété de la sainte eucharistie, qu'il mériterait justement le nom de *Docteur de l'eucharistie,* comme on a donné à saint Augustin celui de *Docteur de la grâce,* pour me servir des expressions de l'ill. Bigot. Non-seulement saint Jean Chrysostôme enseigne et prouve une multitude de fois le dogme catholique de l'eucharistie et de la transsubstantiation, mais il en fait ressortir la vérité par une foule de comparaisons. En effet, tantôt il compare ce sacrement au mystère de l'incarnation (homél. 83, sur saint Matthieu), pour prouver que ce n'est pas par la foi seulement, mais qu'il devient réellement une vérité, un même corps avec nous; tantôt à un pasteur et à une mère, en disant, dans la même homélie : « Quel pasteur a » jamais nourri ses brebis de ses propres membres? Et que dis-je, des pas- » teurs! Bien des mères donnent leurs enfants à des nourrices, pour les » allaiter; pour lui, il n'en a pas agi ainsi; mais il nous a nourris de son » propre sang. » Tantôt il le compare à un amant passionné, qui, dans ses épanchements amoureux, mordille l'objet de ses affections, pour faire voir que s'il le pouvait il se confondrait avec lui et se l'incorporerait, et que Jésus-Christ l'a merveilleusement accompli dans l'eucharistie, où nous nous unissons réellement à son corps. Dans la 45e homélie, sur saint Jean, il le compare à Elie, qui « laissa son manteau à son disciple. Le Fils de Dieu, en » montant vers son Père, nous laissa sa chair; mais Elie se dépouilla de » son manteau, au lieu que Jésus-Christ nous laissa sa chair et l'emporta en » même temps avec lui en montant au ciel ; » homélie 2e, au peuple d'Antioche ; tantôt à Salomon, qui ne trouva d'autre moyen de trancher le différend, élevé entre deux femmes qui se disputaient un enfant, qu'en ordonnant de diviser le corps de cet enfant en deux parties ; mais Jésus-Christ s'est donné tout entier aux deux Eglises, la militante et la triomphante, qui se le disputaient. Tantôt il compare la terre au ciel, l'autel à la crèche, etc.

et l'eucharistie ne soit pas adéquate, *je l'accorde;* mais adéquate, *je le nie*, ou *je sous-distingue :* En établissant la comparaison entre les propriétés extérieures de la nature ou de la substance, *je l'accorde;* entre les notions mêmes, *je le nie.* Deux raisons donnent la solution de cette difficulté. En effet, il y en a qui prétendent que les Pères ont employé cette comparaison pour réfuter les eutychiens et les synusistes, qui soutenaient que les deux natures étaient tellement confondues et mêlées dans le Christ, que la nature humaine était entièrement absorbée par la nature divine, quant à toutes ses propriétés, et parce qu'il y a dans le sacrement de l'eucharistie, outre le corps et le sang de Jésus-Christ, *une nature,* ou les espèces, ou les propriétés sensibles du pain et du vin, et qu'il n'y a pourtant qu'un seul et même sacrement, les Pères en concluaient que, dans l'incarnation, il n'y a qu'une seule personne en deux natures. De cette façon, ils opposaient un argument *ad hominem* à cette espèce d'adversaires qui semblaient ne pas mettre de distinction entre la nature humaine de Jésus-Christ et les propriétés de sa nature même. D'autres disent que saint Chrysostôme et les autres Pères n'ont pas eu la prétention de démontrer que l'essence de la chair ou du corps n'était pas restée en Jésus-Christ, laquelle était confondue avec la divinité, au sentiment des apollinaristes et des eutychiens, qui vinrent après eux; mais que le point de la difficulté réduit seulement aux propriétés extérieures, à la circonscription et l'ensemble des accidents ou des espèces, au lieu que ces hérétiques soutenaient qu'il les avait gardées, ou qu'il les avait encore, du moins après son ascension (1); or, pour les réfuter, les Pères citaient l'exemple de l'eucharistie, qui est appelée le corps de Jésus-Christ, dans ce sens qu'elle contenait, sans qu'elles fussent confondues, les propriétés naturelles du pain, qu'ils appelaient dans une large acception *nature* ou *substance.* Cette dernière réponse paraît plus exacte et plus vraisemblable.

Saint Justin établit la comparaison de l'eucharistie avec l'incarnation, en ce sens que, de même que la chair du Verbe a été tirée du Verbe lui-même fait homme; de même dans l'eucharistie le pain et le vin sont changés en son corps, *par*

(1) Voir Pétau, Traité de l'incarnation, liv. I, chap. 14 et suiv.; et Louis Habert, Traité de l'eucharistie, ch. 14.

la prière qui est composée des paroles de Jésus-Christ même, c'est-à-dire par la toute-puissance de ce même Verbe, dont les paroles sont contenues dans la prière ou la formule de la consécration. Saint Justin croyait donc que la chair de Jésus-Christ était rendue présente dans le sacrement en vertu de la même puissance qui l'avait formée dans le sein de la très-sainte Vierge (1).

A la troisième, je commencerai d'abord par demander à nos adversaires si les mots de *consubstantiation* et d'*impanation* sont beaucoup plus élégants et plus anciens que celui de *transsubstantiation;* ensuite *je distinguerai :* Ce mot est nouveau, quant à sa forme, *transeat;* quant à sa signification, *je le nie.* En effet, toutes les preuves que nous avons tirées des Pères et des anciennes liturgies, et une foule d'autres qu'il nous serait facile de donner encore, démontrent jusqu'à l'évidence que la doctrine du changement du pain au corps et du vin au sang de Jésus-Christ est la contemporaine de l'Eglise primitive, et qu'elle tire son origine des apôtres. Quand il s'agit du fond de la discussion, il est ridicule d'épiloguer sur les mots. Les sabelliens s'insurgeaient contre l'Eglise, parce qu'elle employait, pour combattre leurs innovations, les expressions de *nature* et de *personne;* les ariens celle d'*homousion,* les nestoriens celle de *Deiparæ,* qu'elle donnait à la sainte Vierge, et ainsi de suite. C'est l'esprit de fourberie et de duplicité des hérétiques qui a toujours forcé l'Eglise à adopter de nouvelles formules, pour défendre l'ancienne doctrine contre leurs attaques impies et sacriléges. Les hérétiques, au contraire, voyant tous leurs projets éventés et leurs ruses déjouées par ce moyen, introduisirent leurs innovations sous de nouvelles dénominations (2). Par conséquent, les novateurs en imposent

(1) Voy. Maran, Préface des œuvres de saint Justin, III part., c. 9.

(2) Saint Athanase, dans sa lettre sur les décrets du concile de Nicée, combattait ainsi les ariens, qui accusaient les Pères du concile d'avoir employé des mots nouveaux: « S'ils refusent d'admettre ces expressions comme étran-
» gères et inusitées, qu'ils acceptent l'idée que le concile a voulu leur faire
» signifier, et que ceux qu'il a anathématisés, anathématisent à leur tour; et,
» du reste, si la chose leur est possible, qu'ils récusent ces paroles... Mais si,
» au contraire, c'est l'idée qu'ils attaquent, tout le monde saura qu'ils s'é-
» lèvent inutilement et sans motif contre ces expressions, mais qu'ils ne
» cherchent que le moyen de couvrir leur impiété. Ce fut donc là la cause
» qui fit employer cette terminologie. S'ils nous objectent encore qu'on ne
» les trouve point dans les saintes Ecritures, on doit les traiter comme des
» esprits faibles et sans portée. Qu'ils s'accusent donc plutôt eux-mêmes d'en

aux simples quand ils disent que la doctrine de la transsubstantiation a été inaugurée pour la première fois par le IVe concile de Latran, parce que ce concile a confirmé contre les disciples de Bérenger, et sanctionné de son autorité le mot de transsubstantiation, adopté depuis bien longtemps auparavant par l'école.

III. *Objection.* 1. Le dogme de la transsubstantiation est contraire à la saine philosophie, qui n'admet point qu'un corps puisse être converti en un autre, puisque les essences des choses sont immuables; 2. il s'ensuivrait encore de là que la substance du corps de Jésus-Christ peut être mangée par les insectes; 3. qu'elle peut tomber en putréfaction, engendrer des vers, et autres choses semblables aussi absurdes qu'il est impie de le dire. Donc :

Réponses. A la première objection, je dis, je distingue: Comme l'imaginent nos adversaires, *je l'accorde;* comme l'Eglise le propose à notre foi, *je le nie.* S'il y a un dogme quelconque où nos adversaires croient avoir découvert une monstruosité, c'est assurément celui que nous défendons ici. En effet, ils imaginent que, par la transsubstantiation, on entend le passage d'une substance comme d'un milieu, ou d'une matière dans une autre, ou qu'un sujet d'une espèce en devienne un autre d'une espèce différente, ce qui les révolte. Mais l'Eglise catholique ne nous ordonne point de croire à rien de semblable, mais seulement au changement d'une substance en une autre, en laissant aux savants à discuter sur les conditions nécessaires pour opérer une véritable et parfaite conversion. Pourvu qu'on admette un changement, le reste ne touche pas au dogme (1). Or, nous avons dit avec

» être cause, eux qui, ayant imaginé des termes qui ne sont point contenus » dans les saintes Ecritures, commencèrent à faire la guerre à Dieu. » Œuv. de Saint Athanase, édition des Bénédictins, tom. I, part. I, p. 226 et suiv.

(1) Bellarmin exige quatre conditions pour un parfait et entier changement : 1° que l'objet cesse d'être; 2° qu'un autre lui succède, autrement ce ne serait plus qu'une corruption et une annihilation de cet être; 3° qu'il y ait une certaine connexion et une dépendance entre la cessation de l'un et la succession de l'autre, de manière que l'un finisse et que l'autre commence, et que cette succession ait lieu en vertu de la cessation; 4° que le terme du changement soit positif. Il ajoute, de plus, que dans le changement eucharistique il n'y a pas *production,* mais *adduction,* puisque le corps de Jésus-Christ existait d'avance, et qu'il est mis à la place du pain, seulement par la vertu des paroles de la consécration, lequel est détruit; et par conséquent la conversion est adductive et non productive. Voir liv. III, c. 17.

Vasquez, Veronius et quelques autres, que cette conversion avait lieu par cessation ou destruction d'une substance, c'est-à-dire du pain et du vin, pour être remplacée par une autre, c'est-à-dire le corps et le sang de Jésus-Christ, tellement que l'idée ou la raison formelle de la transsubstantiation soit dans la relation d'un terme qui finit dans un autre, pour que les paroles de Jésus-Christ soient vraies. Or, qu'est-ce que nos adversaires trouvent d'absurde ou d'impossible en cela? C'est pourquoi les incrédules ou les hérétiques ne doivent qu'imputer à eux-mêmes ce qu'ils croient voir d'absurde dans les dogmes de notre foi et à la foi elle-même, telle que nous la propose l'Eglise catholique (1).

A la deuxième, je le nie. Car le corps glorieux et spirituel de Jésus-Christ, comme l'appelle saint Paul (2), étant présent dans l'eucharistie, sous des symboles, d'une façon toute spirituelle et sacramentelle, et à la manière des esprits, on ne peut pas plus dire qu'il est mangé par les insectes, qu'il peut être brûlé, foulé aux pieds, que la divinité, qui, quoique substantiellement présente partout, n'est ni brûlée, ni mangée, ni foulée aux pieds. Car, comme il n'est point du tout inconvenant pour Dieu d'être présent à une souris, à un chien, à de la boue, à de l'ordure, de même ne serait-il pas plus inconvenant pour le corps de Jésus-Christ de se trouver dans une souris ou dans la fange. Tout ceci est l'effet de l'imagination, qui, je ne sais comment, éprouve une espèce d'horreur pour tout ce qui n'a pas de valeur en soi.

A la troisième, je le nie, parce que Dieu produit une nouvelle matière pour nous dérober le mystère, et de peur que l'expérience de la raison ou des sens n'ôte à l'homme le mérite de la foi. En effet, lorsque les espèces en sont à ce point que le corps ou la matière devrait se corrompre et tomber en dissolution, et que la présence réelle du corps de Jésus-Christ devrait cesser, alors Dieu, par sa toute-puissance, produit de nouveau une substance matérielle de pain et de vin, dans l'état où elle serait naturellement s'il n'y avait pas de change-

(1) C'est donc avec raison que Feller dit, dans son Catéchisme philosophique, que « nier la possibilité de la présence réelle de Jésus-Christ et de » la transsubstantiation est la même chose que nier la toute-puissance de » Dieu, et par conséquent Dieu lui-même, puisque, dit-il, c'est refuser à Dieu » le pouvoir de détruire un morceau de pain et de cacher un corps humain » sous ses apparences. »

(2) I ép. aux Corinth., c. 15, vers. 44 suiv.

ment antérieur, afin de donner matière à notre foi (1). De plus, les vers ne peuvent être engendrés que par la matière étrangère qui adhère aux espèces; car il est faux qu'ils soient produits par la pourriture; la physique intelligente a depuis longtemps démontré la fausseté de l'opinion contraire.

CHAPITRE III.

DE CE QUE CONTIENT CHAQUE ESPÈCE SACRAMENTELLE; CONSÉQUENCE DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

Après l'examen et la solution de toutes les questions qui se rattachent aux vérités principales, et je dirai fondamentales, de la foi catholique, touchant le sacrement de l'eucharistie, c'est-à-dire de la présence réelle de Jésus-Christ et de la transsubstantiation, qui font le sujet le plus ordinaire de nos controverses avec les hérétiques, nous pouvons traiter les autres points de doctrine plus brièvement, car ils en dépendent tous comme une conséquence.

Les sacramentaires, qui prétendent que Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie seulement en signe, en figure et virtuellement, attaquent la croyance catholique qui dit que Jésus-Christ est en vérité, réellement et substantiellement présent seulement sous chaque espèce, soit du pain, soit du vin. Ils se moquent beaucoup de ce que croient les catholiques, que, par la vertu des paroles de la consécration, le corps seulement est présent sous l'espèce du pain, et par concomitance seulement, comme ils disent, le corps, l'âme et la divinité. Les luthériens ne se sont expliqués sur cet article de foi qu'obscurément, avec hésitation et en divers sens, et cela pour prouver qu'il était nécessaire de communier sous les deux espèces (2). Ils ont dit encore que Jésus-Christ n'était dans l'eucharistie qu'en usage, c'est-à-dire au moment seulement où on le reçoit, pour en tirer cette conclusion, qu'on ne devait pas adorer l'eucharistie. Nous allons donc réfuter ces erreurs, chacune en particulier.

(1) Voy. Vasquez, III part. de saint Thomas, discussion 195, c. 3 et suiv.

(2) Voy. Bellarmin, Traité de l'eucharistie, liv. IV, ch. 21, depuis le nº 1 jusqu'au 6.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Jésus-Christ est contenu tout entier, sous chaque espèce et dans toutes les parties de chacune des espèces, lorsqu'elles ont été divisées.

Cette proposition de foi a été décrétée par le concile de Trente en ces termes : « Si quelqu'un dit que Jésus-Christ » n'est pas tout entier dans chaque espèce de l'adorable sacre- » ment de l'eucharistie, et dans toutes les parties de chacune » des espèces, si elles sont divisées, qu'il soit anathème. » Cette vérité est le corollaire du dogme de la transsubstantiation. En effet, le pain et le vin, en vertu des paroles de la consécration, sont changés en ce corps et en ce sang de Jésus-Christ, qui est dans le ciel et dans ce même état glorieux; or, ce corps est inséparable du sang, de l'âme et de la divinité, et de même le sang l'est aussi du corps, de l'âme et de la divinité. Donc il est nécessaire que Jésus-Christ soit tout entier sous chaque espèce : vérité d'ailleurs avouée par une foule de protestants (1).

Notre-Seigneur Jésus-Christ l'a insinué par ces paroles, dans l'évangile de saint Jean, chap. 6, v. 57 : « Celui qui me » mange vivra à cause de moi; » or, on ne mange Jésus-Christ que sous les espèces du pain, et il y a, dans le Fils de Dieu, deux natures dans une seule et même personne divine.

Toute la tradition souscrit ouvertement à cette vérité. En effet, parmi les Pères, les uns disent que nous *mangeons,* dans l'eucharistie, la chair *que Dieu le Père a ressuscitée des morts,* comme saint Ignace, dans son épître aux habitants de Smyrne; les autres, que nous mangeons *l'agneau tout entier,* comme saint Ephrem (2); d'autres, que *nous recevons le Christ,* comme saint Jérôme (3), et que par là nous devenons

(1) Leibnitz dit dans son Système de théologie, pagc 250 : « On ne peut » nier qu'on ne reçoive Jésus-Christ dans l'une et l'autre espèce, en vertu » de la concomitance, comme parlent les théologiens ; car sa chair n'a pas » été séparée de son sang. » Voy. encore Esslinger, dans l'Apologie de la religion catholique, par des auteurs protestants, art. du Sacrement de l'autel; pour de plus anciens, qui font le même aveu, voy. Bellarmin, l. c.

(2) Dans son sermon sur les Scrutateurs de la nature du Fils de Dieu, œuv. édit. par Joseph Assemani, à Rome, en 1740, tom. III, pag. 424.

(3) Epît. 48, à Pammach., édit. de Vall., tom. I, col. 225, dans laquelle, en parlant de ceux qui n'osaient pas recevoir l'eucharistie dans l'église, mais qui

des *christifères,* selon l'expression de saint Cyrille de Jérusalem (Catéch. mystagogique, 4); qu'il *s'est porté dans ses propres mains* le jour de l'institution de la cène, comme saint Augustin (1); de là l'usage reçu dans toute l'Eglise de rendre à la sainte eucharistie le culte de latrie, ainsi que nous allons le dire bientôt. Or, il n'y a, ni dans le corps seul, ni dans le sang seul, pris séparément, ni la chair vivante de Jésus-Christ, ni l'agneau en son entier, ni le Christ, ni enfin l'objet du culte de latrie; mais il n'y aurait qu'un cadavre, s'il en était ainsi que l'entendent nos adversaires. Donc :

Nous avons dit, dans l'énoncé de la proposition, que Jésus Christ se trouvait tout entier dans chaque partie de chacune des espèces, *après qu'on les a divisées,* parce que le concile de Trente a décidé cela. Cependant des théologiens enseignent, dans divers endroits de leurs écrits, que Jésus-Christ est tout entier dans chaque partie de chacune des deux espèces, même avant qu'elles aient été séparées, parce qu'ils ne sauraient comprendre, disent-ils, comment les paroles de la consécration, qui ont été prononcées déjà depuis long-temps, pourraient reproduire le corps de Jésus-Christ après la séparation des parties. D'autres sont d'avis contraire, et soutiennent qu'il ne faut pas une nouvelle reproduction pour que le corps de Jésus-Christ soit dans les divers fragments de l'hostie (2).

Objections.

1. Les symboles qui contiennent le corps et le sang de Jésus-Christ sont distincts, de même donc son corps et son sang; autrement, 2. le corps ou le sang de Jésus-Christ, serait Jésus-Christ. 3. Et cependant, en présentant son corps, le Christ dit que c'était son corps; et en offrant le calice, il dit que c'était son sang. 4. Or, quel est l'homme de bon sens qui appelle le corps ou le sang de Jésus-Christ, Dieu et homme? Certainement, si le Sauveur eût voulu dire qu'il

cependant la prenaient chez eux, il dit : « Le Christ est-il autre dans votre » maison et autre dans l'église? »

(1) Commentaire sur les Psaumes, à l'endroit que nous avons cité plus haut. Voir les autres témoignages des Pères, dans Bellarmin, loc. cit., n. 15 et suiv.

(2) Voyez Vasquez, sur cette controverse scholastique, tom. III, sur la III part. de saint Thom., discuss. 188, ch. 1 et suiv.

était présent dans chacune des espèces, il eût dit : *C'est moi*, et non point : *Ceci est mon corps* (1). Donc :

Je réponds à la première objection; je nie la conséquence. Car, de ce que les symboles sont distincts, il ne s'ensuit seulement que cela, leur objet est représenté distinctement. Nous verrons bientôt le motif de cette distinction.

A la deuxième, je nie également la conséquence. Il suit seulement, en effet, de la doctrine catholique, à raison de la concomitance, comme on dit, qu'il n'est jamais sans son sang, son âme et sa divinité, et également que le sang n'est jamais sans son corps, son âme et sa divinité; car la condition actuelle de Jésus glorifié l'exige nécessairement. D'où les théologiens infèrent, très-justement, que si les apôtres eussent consacré durant les trois jours de la mort de Jésus-Christ, ils auraient produit séparément le corps et le sang, sous chacune des deux espèces, quoique unies hypostatiquement avec la divinité.

A la troisième, je distingue : Le Christ a dit que le pain était son corps, mais son corps vivant, et par conséquent son corps avec son sang, etc., *je l'accorde;* son corps mort, *je le nie.* Car le Christ changea le pain et le vin en son corps et en son sang, dans l'état où ils étaient alors l'un et l'autre, par les paroles de la consécration qu'il proféra; et alors ils étaient vivants et étroitement unis l'un à l'autre.

A la quatrième, je distingue : Par-là même que les catholiques sont des gens sensés, ils n'ont jamais dit cela, *je l'accorde;* sinon, *je le nie.* Calvin délire quand il dit que les catholiques appellent le corps de Jésus-Christ Dieu et homme; ils disent seulement que ce qui est caché sous l'espèce du pain et du vin, est Dieu et homme.

A la cinquième, je distingue : Si le Christ n'eût eu d'autre intention que d'exprimer sa présence réelle, *je l'accorde;* mais si, en outre, il voulait signifier sa passion et sa mort sous des symboles distincts et instituer son sacrifice, *je le nie.*

(1) C'est le raisonnement de Calvin, liv. IV de ses Institutions, ch 18, §§ 18 et suiv.

PROPOSITION II.

Après la consécration, le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont dans l'adorable sacrement de l'eucharistie, et non-seulement dans l'usage, quand il est reçu par la communion, mais avant et après; tellement que le corps du Seigneur demeure dans l'hostie et dans les particules consacrées qui restent ou qui sont conservées après la communion.

Cette proposition est de foi, et a été définie en toutes lettres par les conciles, session XIII, canon 4 : « Si quelqu'un dit » qu'après la consécration, etc. » Cette décision a été portée contre les luthériens, qui prétendaient que l'eucharistie consistait uniquement dans l'usage, ainsi que nous l'avons dit déjà, de même que les autres sacrements (1), d'où ils concluaient également que l'eucharistie ne pouvait pas être conservée, ni être portée aux malades. Le saint concile oppose

(1) Le Courayer, dans ses annotations à l'Histoire du concile de Trente, rédigée par Paul Sarpi, fait tous ses efforts pour adoucir l'erreur des Luthériens, et soutient que la discussion entre les luthériens et les catholiques est plutôt une question de mots qu'une question de fait. « En effet, dit-il, les » catholiques, en gardant l'eucharistie, ne nient pas que la consécration se » rapporte toujours à l'usage du sacrement; et les luthériens, de leur côté, » ne circonscrivent pas la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, au » moment où à l'instant de l'usage, ou de la communion, de manière à ce » qu'elle ne s'étende pas à toutes les actions qui ont quelque relation avec » l'usage. Le point de séparation, continue-t-il, est donc plutôt dans la pratique que dans l'idée; elle est toute dans cette seule différence, que les » luthériens prétendent qu'on ne doit conserver le sacrement que pour » l'usage, et non, selon la pratique des catholiques, pour en faire un objet » d'adoration, pour le porter dans les processions publiques et l'exposer à » l'adoration des fidèles, sans aucune relation à la communion. On peut » affirmer que si l'usage de consacrer l'eucharistie pour les besoins des malades est plus conforme à la pratique usitée dès les premiers temps, celui » de la conserver particulièrement, pour en faire un objet d'adoration et de » culte, est tout-à-fait opposé à l'usage de la primitive Eglise, dont on ne » trouve aucun vestige dans toute l'antiquité. » Ainsi parle cet annotateur apostat; mais il est en défaut pour plusieurs raisons. 1° En effet, le concile de Trente donne la véritable idée de la foi des luthériens; 2° l'auteur est réfuté par les raisonnements des luthériens; 3° de la comparaison qu'ils font de l'eucharistie avec les autres sacrements, qui consistent dans un acte transitoire, ou qui s'accomplissent par un acte transitoire; 4° par la pratique des luthériens; 5° par leur propre aveu, par exemple, de Leibnitz, dont nous citerons les paroles. Nous prouverons de plus, et d'une manière péremptoire, la fausseté de l'assertion de Le Courayer sur l'usage ou la pratique de l'antiquité, comparée avec la pratique actuelle de l'Eglise.

à cette erreur son 7e canon, qui est ainsi conçu : « Si quel-
» qu'un dit qu'on ne peut pas conserver la sainte eucha-
» ristie dans le tabernacle, mais qu'on doit la distribuer aux
» fidèles sitôt après la consécration, et qu'on ne peut pas la
» porter aux malades avec pompe, qu'il soit anathème. »

La vérité de ce dogme catholique est prouvée par les paroles mêmes de son institution. Avant que les apôtres eussent bu et mangé, ces paroles de Jésus-Christ, *Cela est,* etc., *Ceci est,* etc., à peine furent-elles proférées, qu'elles furent vraies et efficaces, et opérèrent le changement qu'elles signifient. Donc l'eucharistie ne consiste point dans l'usage seul et aussi dans la consommation seule du sacrement. Ce qui est plus fort, elles eussent été vraies quand même les apôtres auraient refusé de manger ou de boire.

De plus, il ne peut plus y avoir le moindre doute à cet égard, par tout ce que nous dit l'histoire de la tradition, qui nous apprend, au témoignage de saint Justin (1re apologie, n° 67) et saint Irénée (1), que les diacres portaient la sainte eucharistie aux absents; 2. qu'on la conservait pour la donner aux malades, comme on le voit par l'histoire de Sérapion, auquel un prêtre, infirme lui-même, envoya l'eucharistie à son lit de mort (voir Eusèbe, ibid., liv. VII, chap. 44). Il est encore prouvé, par Eusèbe (2) et saint Ambroise (3), que les laïques l'emportaient quelquefois dans leurs maisons pour la prendre au besoin; on conservait encore, au XIe siècle, des vestiges de cette pratique (4); qu'elle était conservée dans les églises, dans les pastophores, les ciboires, les colombes et les petites tours (5); 5. il est prouvé que cet antique usage

(1) Cité par Eusèbe, Hist. eccl., livre V, chap. 24.

(2) Livre VII, chap. 11, avec les notes de Valésius.

(3) Oraison funèbre de saint Satyre, avec les notes des édit. de Saint-Maur.

(4) Ceci est prouvé par l'instruction synodale de Udalvic, selon Gretzer, ou de Rathère, évêque de Vérone, qui florissait au Xe siècle, d'après Valésius, qui interdit cet usage nommément, par ces paroles : « Visitez les malades et » réconciliez-les avec Dieu; oignez-les de l'huile consacrée, selon l'ordre de » l'Apôtre; *communiez-les de vos propres mains,* et que personne ne s'avise » désormais de donner l'eucharistie à un laïque ou à une femme, pour porter » la communion à un infirme. »

(5) Pellicia traite longuement ces matières dans son Gouvernement de l'Eglise, tome III, diss. 1. Les Constitutions apostoliques, liv. VIII, chap. 13, où il est fait mention du *pastophore,* qui servait à conserver la sainte eucharistie, prouve que cet usage remonte à l'antiquité la plus reculée. Voici ces paroles : « Quand tous les hommes et toutes les femmes ont communié, que

avait également cours dans l'église grecque, par l'ancienne et célèbre messe des présanctifiés, dite avec une hostie consacrée la veille ou les jours précédents (1). Calvin en fait l'aveu : « Ceux qui agissent ainsi, dit-il, ont l'exemple de la primitive » Eglise ; mais dans une matière aussi grave, et où l'erreur » est si dangereuse, ce qu'il y a de plus sûr, c'est de suivre la » vérité même (liv. III, *Inst.*, chap. 17, § 39). » Il a eu quelquefois le bonheur de la trouver, ainsi que Luther.

Frappés de l'éclat de la lumière, beaucoup de protestants se sont rendus à la vérité. Nous nous bornerons à citer ici les paroles de Leibnitz : « Il est certain, dit-il, que l'antiquité » nous apprend que ce changement se fait par la consécration, » comme le prouvent les paroles d'Ambroise, citées un peu » plus haut, et jamais les anciens n'ont connu ce dogme de » nouvelle invention, que le corps de Jésus-Christ est présent » dans l'eucharistie seulement au moment de la communion. » Il est constant, en effet, que cette divine nourriture n'a pas » été toujours consommée sur-le-champ, et que des prêtres » l'ont envoyée à d'autres personnes, qui l'ont gardée chez » elles, qu'on l'a emportée à la campagne, au désert, et que cet » usage fut autrefois recommandé comme une chose louable, » bien qn'il ait été aboli plus tard, par respect pour ce divin » sacrement. En effet, ou les paroles de l'institution prononcées par le prêtre sont fausses, ce qu'à Dieu ne plaise que je » dise jamais! ou il faut que ce qui est béni soit le corps de » Jésus-Christ même avant qu'on le reçoive. Pour ne pas » dire que ceux qui soutiennent ceci tombent dans le ridicule, » je leur demanderai quand Jésus-Christ commence à être » présent : si c'est sur les lèvres, dans la bouche, dans le » gosier, dans l'estomac, ou bien si ce n'est même pas dans » l'estomac, s'il vient à ne pas digérer les espèces (*Système » de théol.*, pag. 228 et suiv.). » On ne peut pas parler plus clairement en faveur de notre cause.

Objections.

Obj. 1. Quand le Christ institua l'eucharistie, il ordonna à ses apôtres de la prendre de suite, pour qu'il n'en restât plus

» les diacres recueillent ce qui reste et le portent dans les pastophores. » Ce document seul suffit pour prouver la fausseté de l'assertion de Le Courayer.

(1) Voyez Goar, Euchologe, édition citée, pag. 205, pour ces messes des présanctifiés.

rien, 2. ainsi que Moïse avait fait pour l'agneau paschal et la manne, qui figuraient ce sacrement. 3. On ne doit pas faire une difficulté de quelques rares exemples de conservation de l'eucharistie, parce qu'on ne la gardait que pour la donner; et alors la difficulté tourne en faveur de notre cause, puisque cela prouve qu'elle n'a été instituée que pour l'usage, c'est-à-dire pour être mangée. 4. De plus, personne n'ignore que, pendant les sept premiers siècles, c'était l'habitude de jeter au feu, ou de donner à des enfants, ou à des clercs, qui étaient à jeun, les parcelles qui étaient restées du sacrifice, de peur qu'elles ne demeurassent jusqu'au lendemain, comme l'attestent le second concile de Mâcon, en France, tenu en 585 (1), Grégoire de Tours (2), Hesychius, qui fleurissait au commencement du VII[e] siècle, et beaucoup d'autres, traitent du même sujet (3). Donc :

Réponse. Je nie I. *la conséquence*. Ceci prouverait, tout au plus, qu'il ne faut pas garder l'eucharistie trop longtemps, mais non pas que le corps du Sauveur n'est plus présent dans le sacrement, une fois la consécration faite, ou après.

II. *Pour la première objection, je distingue :* En ce sens que le Christ ait défendu de garder l'eucharistie pour cause de nécessité, ou seulement d'utilité, *je le nie;* autrement, *transeat*. Car un précepte positif, tel que celui que Notre-Seigneur donna à ses apôtres à la cène, indique seulement ce qu'il faut faire pour la forme d'un précepte; mais cela n'est pas général, tel que l'est ordinairement un précepte négatif. Ce n'est que l'habitude qui en règle la portée (4); or, l'usage de l'Eglise est en faveur de notre cause.

Quant à la deuxième, je distingue : Non pas de manière à ce que les figures reproduisent en tous points l'objet figuré, *je l'accorde;* mais que les figures doivent être ressemblantes à l'objet figuré, d'une manière adéquate, comme s'exprime saint Thomas, *je le nie*. Car, s'il en était ainsi, nous devrions recevoir l'eucharistie les reins ceints, et le bâton de voyageur à la main, ce que personne n'osera dire, assurément. De plus, nous dirons que l'on conservait ordinairement la manne pour

(1) Hardouin, Actes des conciles, tom. III, col. 462.

(2) De la Gloire des martyrs, édit. de Ruinart, Paris, 1699; Evagre, liv. IV, chap. 36, et Nicéphore, liv. XIII, Hist. ecclésiast., chap. 25.

(3) *In Levitic.*, liv. II, chap. 8, édit. Bâle, 1527, fol. 19.

(4) Bellarmin, Traité de l'eucharistie, liv. IV, chap. 5.

tout le jour du sabbat, mais qu'elle fut gardée dans l'arche pendant plusieurs siècles; et que les pains de proposition, qui étaient également une figure de l'eucharistie, demeurèrent exposés sur l'autel pendant tout une semaine.

A la troisième, je le nie. La conservation de l'eucharistie, uniquement pour être reçue par la communion, prouve que c'était la fin principale de son institution, ce que nous ne nions pas. Les anciens aussi ne gardaient pas l'eucharistie pour l'usage seul, mais encore pour d'autres fins, comme, par exemple, pour s'en faire une protection dans les voyages, comme on le voit de saint Satyre, au rapport de saint Ambroise; d'autres fois pour recouvrer la santé, dans les maladies, ainsi que le raconte saint Augustin (*OEuv. imparf.*, liv. III, chap. 162); tantôt pour protester plus solennellement contre le crime d'hérésie, ainsi que le fit le souverain pontife Théodore, qui plongea sa plume dans le sang de Jésus-Christ pour écrire la condamnation de Pyrrhus; et pour m'arrêter à ces citations, je dirai que les souverains pontifes Victor et Pie envoyèrent la sainte eucharistie à d'autres évêques, en signe de communion (1). Enfin, autre chose est de conserver la sainte eucharistie pour l'employer à un saint usage, autre chose est de ne pas reconnaître la présence de Jésus-Christ dans ce sacrement avant l'usage qu'on en fait. Avant tout, c'est ce que devraient prouver nos adversaires, mais ce qu'ils ne feront certainement point.

A la quatrième, je distingue : Pour certaines raisons particulières, et dans quelques églises en particulier, *je l'accorde;* mais parce qu'on croirait que l'eucharistie n'est que dans l'usage, ou qu'on ne peut pas la conserver, *je le nie.* On eut sans doute bien des raisons pour ne pas permettre qu'on ne conservât pas longtemps l'eucharistie dans quelques églises; et 1. de peur que dans des temps de persécution elle ne fût exposée à des profanations sacriléges; 2. qu'elle ne se corrompît, si elle était conservée trop longtemps, jusqu'à ne pouvoir être reçue de personne sans provoquer le dégoût, comme il arriva à Hesychius, et non pas pour qu'elle ne fût pas réservée jusqu'au lendemain (2). Et si le concile de Mâcon ordonna

(1) Au rapport de saint Irénée, dans la lettre à saint Victor, dans le Ve liv., chap. 24, de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe.

(2) Voir l'endroit cité. D'ailleurs, Grégoire de Tours dit clairement que le saint Sacrement était réservé dans d'autres églises, dans son livre intitulé de

de distribuer à des âmes pieuses, et à jeun, les restes du saint sacrifice, le mercredi et le vendredi, c'est que ces parcelles avaient été conservées les autres jours. 3. Les conciles de Sarragosse et de Tolède prohibèrent la conservation de la sainte eucharistie, dans la crainte que les priscillianistes, en s'abstenant de communier à l'église, n'emportassent le saint sacrement dans leur maison pour le profaner.

PROPOSITION III.

On doit rendre le culte de latrie à Notre-Seigneur dans l'eucharistie.

Cette proposition est de foi, puisque le concile de Trente a porté contre les adversaires de ce culte ce canon, le 6e de la XIIIe sess. : « Si quelqu'un soutient qu'on ne doit pas rendre » le culte de latrie, même extérieur, à Jésus-Christ, Fils » unique de Dieu, dans le sacrement de l'eucharistie, et par » conséquent qu'on ne doit pas lui consacrer de fêtes particu- » lières, ni le porter processionnellement, selon l'usage, si » digne d'éloges, établi dans l'Eglise universelle, ni le pro- » poser à l'adoration des fidèles, et que ses adorateurs sont » des idolâtres, qu'il soit anathème. »

Et en effet, le dogme de la permanence de Jésus-Christ dans son sacrement tient si intimement à l'adoration de son divin corps, de l'aveu même des calvinistes, qu'on ne peut séparer l'un de l'autre sans impiété. Car « nous croyons, disent les » Pères du concile de Trente, à la présence, dans ce sacre- » ment, de ce même Dieu que le Père éternel a envoyé sur la » terre, que les anges adorent, dont les mages, en se proster- » nant, reconnurent la divinité, et que l'Ecriture sainte nous » dit avoir été adoré par les apôtres dans la Galilée (sess. XIII, » chap. 5). »

Nous avons encore pour preuve toute la tradition : saint Jean Chrysostôme dit que non-seulement les hommes, mais les anges, adoraient Dieu présent au saint sacrifice de la messe (1); saint Cyrille de Jérusalem ordonne qu'on soit prosterné et en adoration pour recevoir l'eucharistie par la

la Gloire des martyrs, ch. 86, où il raconte un miracle opéré pendant qu'un diacre portait la *tour,* c'est-à-dire le vase qui le renfermait, à l'autel, afin de l'y déposer.

(1) Homélie 28e, au peuple d'Antioche; on lit la même chose dans le VI liv. du Sacerdoce, homélie 84, sur saint Matthieu, et ailleurs.

communion (*Catéch. mystagogique,* 5, n° 22). « On croit aux » symboles mystiques, dit Théodoret, et on les adore (*Déca-* » *logue,* 2e édit. cit., tom. IV, page 85). » Saint Ambroise, commentant ces paroles du Psaume 98 : *Adorez l'escabeau de ses pieds,* dit : « Par l'escabeau de ses pieds, on doit entendre » la terre; et par la terre, la chair de Jésus-Christ, que nous » adorons aujourd'hui dans ses divins mystères, et que les » apôtres ont adoré dans le Seigneur Jésus (1). » Nous avons cité plus haut les paroles de saint Augustin, qui dit : « Per- » sonne ne mange cette chair avant qu'il ne l'ait d'abord » adorée. »

Voilà pour l'adoration que Clausen, docteur protestant, appelle *la conséquence logique* du dogme de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie (2); mais c'est à l'Eglise qu'appartient le droit de déterminer et de réglementer le

(1) Liv. III, du Saint-Esprit, chap. 11, n. 78 et 79. Voir, sur ce passage, les notes de l'édition de Saint-Maur, et sur ce sujet, Traité du sacrement de l'eucharistie, par le card. Duperron, liv. III, chap. 1 et suiv., où il accumule presque toutes les preuves de l'antiquité, qui démontrent jusqu'à l'évidence qu'on a toujours rendu le culte de latrie à Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'eucharistie. Ces mêmes documents réfutent Beausobre, lequel, dans son Histoire de Manichée, liv. IX, chap. 1, prétend qu'à l'époque où vivait saint Augustin, les catholiques ne rendaient pas le culte de latrie à l'eucharistie, mais seulement qu'ils la vénéraient comme des symboles sacrés, qui rappellent l'image du corps et du sang de Jésus-Christ; car voici ce qu'il dit, § 7 : « La vérité est que ces derniers (les catholiques) n'avaiant, pour le pain » et le calice, qu'un respect religieux, fondé sur ce que ces éléments n'étaient » plus un pain et un vin communs, dont l'usage est uniquement de nourrir » le corps, mais un pain et un vin mystiques, c'est-à-dire les figures, les mé- » moriaux, les sacrements du corps et du sang de Jésus-Christ. » Mais saint Ambroise et saint Augustin convainquent cet auteur de fausseté; d'abord saint Ambroise, dans le passage que nous avons cité, en parlant de la nature du culte que les catholiques rendaient à l'eucharistie, déclare qu'il parle du culte de latrie, c'est-à-dire du culte qui n'est dû qu'à Dieu; il dit en effet, au n. 78 : « Nous lisons qu'il ne faut adorer que Dieu seul, parce qu'il est » écrit : *Vous n'adorerez que Dieu seul, et vous ne servirez que lui.* Comment » donc le prophète né sous la loi, et élevé dans la loi, donnerait-il un pré- » cepte contraire à la loi? Cette question n'est donc pas sans importance, et » nous l'examinerons avec soin, pour savoir ce que c'est que l'escabeau de » ses pieds. En effet, nous lisons dans un autre endroit : *Le ciel est mon* » *trône, et la terre l'escabeau de mes pieds.* Mais nous ne devons pas adorer » la terre, parce qu'elle est une créature de Dieu. » Il continue ensuite, dans le n. 79, à appliquer le terme *escabeau* à la chair de Jésus-Christ. Saint Augustin emploie les mêmes termes, comme nous l'avons vu plus haut.

(2) Esslinger, Apologie de la religion catholique par des auteurs protestants, art. du Sacrement de l'autel. Luther lui-même, vers la fin de sa vie, appelait l'eucharistie un *sacrement adorable.* C'est pourquoi Calvin l'objurgue très-vivement, dans sa lettre à Bucer, en disant : « Pourquoi donc cet *adorable* » *sacrement* de Luther, sinon pour dresser une idole dans le temple de Dieu? »

mode de ce culte extérieur, selon qu'elle jugera ce qui conviendra le mieux, d'après les temps, les lieux et les circonstances, au bien général. Aussi Leibnitz dit-il très à propos : « Bien que l'adoration du très-saint sacrement de l'eucharistie n'ait pas été toujours admise, elle n'en est pas moins » une pratique très-louable que la piété s'est empressée d'accueillir. En effet, les premiers chrétiens agissaient avec une » simplicité que personne n'osera blâmer dans tout ce qui » tient à la manifestation extérieure du culte; leurs cœurs » étaient embrasés d'une piété sincère, mais la première ferveur s'étant peu à peu refroidie, il devint nécessaire d'employer des signes extérieurs et d'établir des solennités qui » pussent imprimer l'idée du devoir et réveiller la ferveur de » la dévotion, surtout quand il y avait un pressant motif ou » qu'une circonstance grave l'exigeait (1). Or, y en a-t-il de » plus pressantes pour des chrétiens que celle qui leur est » offerte dans ce divin sacrement, où Dieu présente à nos » regards le corps qu'il a pris pour nous sauver..... Aussi » y eut-il jamais un motif plus raisonnable de décréter l'adoration de l'eucharistie? Ce fut donc avec une grande raison » qu'on établit, pour rendre l'hommage qui est dû au sacrement de l'eucharistie, ce qu'il y a de plus solennel dans » le culte extérieur du chrétien, ce qu'il y a de plus sublime » dans le culte intérieur, c'est-à-dire ce que Jésus a institué » pour embraser les cœurs du feu de l'amour divin, et pour » être l'aliment et la preuve de sa piété (2).

(1) Voir la Vie des saints, des Bollandistes, à la vie de la bienheureuse Julienne de Liége, 5 avril. On y rapporte un miracle arrivé en 1264, à Fosse, près d'Orvieto, à un prêtre belge qui faisait le voyage de Rome. Pendant qu'il disait la messe, il se laissa aller à un doute sur la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie; mais à la fraction de l'hostie, des gouttes de sang en sortirent et se répandirent sur les linges et sur l'autel (j'ai vu plusieurs fois de mes propres yeux ces gouttes de sang qui représentent l'image du Sauveur, soit à Fosse, sur les pierres de l'autel, soit à Orvieto, sur un corporal). Urbain IV, qui habitait alors Orvieto, frappé de ce prodige, rétablit alors la fête du corps de Jésus-Christ. Voir les Histoires de Cyprien Manente, d'Orvieto, Venise, 1561, liv. II, p. 129, et Comment. historiq. de Monaldo Monaldeschi, liv. VII, p. 47; ensuite le Synode diocésain de frère Joseph della Corgna, Orvieto, 1677, p. 179, tit. 35. Benoît XIV parle de ce miracle dans son Traité des fêtes, ch. 16, n. 6.

(2) Système de théologie, p. 258 et suiv. A Leibnitz on peut ajouter entre autres l'évêque anglican Jérôme Taylor, qui dit ouvertement : « L'objet de » leur adoration (des catholiques) dans le divin sacrement, est le Dieu unique, » véritable et éternel, uni hypostatiquement à sa sainte humanité, qu'ils croient » actuellement présente sous le voile des signes sacramentaux; et s'ils pen » saient qu'il n'y est pas présent, ils sont tellement loin de vouloir y adorer

Objections.

I. *Obj.* 1. Le Christ, en instituant l'eucharistie, ne donna point le précepte de l'adorer; 2. de plus, les Pères n'ont jamais recommandé le culte de latrie à son égard, mais seulement le respect qui est dû à des mystères sacrés; et à juste titre 3. parce que si l'on doit rendre à Jésus-Christ le culte de latrie dans le sacrement, on le doit à toutes les créatures, puisque Dieu est substantiellement présent dans toutes ses œuvres. 4. On ne peut par conséquent absoudre les catholiques d'*artolatrie,* ou adoration du pain, lesquels, s'ils n'adorent pas le pain, adorent du moins les apparences du pain avec le corps de Jésus-Christ. 5. D'après la doctrine des Pères du concile de Trente, exposée au 5e chapitre de la XIIIe session : « Que les fidèles rendent à ce très-saint sacrement le culte de » latrie, qui est dû à Dieu; » 6. on doit répudier une pratique qui peut exposer les fidèles au crime d'idolâtrie, puisqu'il peut arriver que l'hostie que l'on expose à l'adoration des fidèles ne soit pas consacrée, par la faute ou par la malice du prêtre, ou enfin par défaut d'ordination. Donc :

Réponses. Pour la première objection, je distingue : Jésus-Christ, dans l'institution de l'eucharistie, ne donna point le précepte formel de l'adorer, *transeat;* le précepte tacite ou implicite, *je le nie.* Notre-Seigneur dit assez clairement qu'on doit rendre le culte de latrie à la sainte eucharistie, quand il affirme qu'il y est réellement et substantiellement présent, puisqu'il est écrit : « Vous adorerez le Seigneur votre Dieu. » En effet, l'obligation du culte de latrie ressort du fond même de l'objet.

Pour la deuxième, je le nie. Saint Augustin parle de cette adoration qu'on ne peut donner aux créatures sans impiété; saint Cyrille, de celle qui est due au *souverain Roi;* saint Jean Chrysostôme, de celle des mages, quoi qu'en ait dit Paul de Samosate (1). Aussi est-ce inutilement que Saumaise fait tout ce qu'il peut pour éluder l'autorité des Pères.

» le pain, qu'ils disent que ce serait une véritable idolâtrie. » Voir son Traité sur la liberté de prophétiser, c. 20; ces paroles ferment la bouche aux nouveaux protestants, qui accusent les catholiques du crime d'idolâtrie, à cause du culte de latrie qu'ils rendent à Jésus-Christ dans le sacrement d'eucharistie.

(1) On connaît ce vers du prêtre Juvencus, cité par saint Jérôme dans son Comment. sur saint Matthieu, ch. 3, liv. I :

Thus, aurum, myrrham, regique, hominique, Deoque, *dona ferunt.*

Pour la troisième, je nie la parité. Car il n'y a, dans l'eucharistie, qu'un seul suppôt divin auquel nous rendons le tribut d'adoration; Dieu est bien sans doute substantiellement présent dans les créatures, mais il ne fait pas avec elles un seul et même suppôt, pas plus que Dieu et les créatures ne font qu'un par une union hypostatique.

Pour la quatrième, je le nie. Car l'adoration des catholiques ne s'adresse qu'à Jésus-Christ. Eh! comment pourraient-ils adorer le pain, puisqu'ils disent que la substance du pain est changée au corps de Jésus-Christ par les paroles de la consécration? Il ne peuvent pas plus adorer les espèces, puisque, d'après l'idée reçue des philosophes, elles ne sont autre chose que les affections subjectives de notre âme occasionnées par les corps. Et il y en a qui prétendent que, dans notre hypothèse, les mêmes affections sont produites immédiatement par Dieu à l'occasion de l'eucharistie (1).

Pour la cinquième, je distingue : Les Pères du concile de Trente disent que les fidèles rendent au sacrement de l'autel le culte de latrie, en tant qu'il exprime une chose signifiée, ou le Christ lui-même, en tant qu'il ne renferme qu'un signe, *je le nie;* comme on peut s'en convaincre en lisant le texte, et par le 6e canon, que nous avons cité plus haut (2).

Pour la sixième, je distingue : Cette pratique de piété expose les fidèles à l'idolâtrie *matérielle, transeat; formelle, je le nie.* Car autrement il faudrait s'abstenir, non-seulement de l'adoration, mais encore de la communion; ce que les hérétiques n'admettent certainement pas. « Mais, comme le dit » Leibnitz, est-ce que les luthériens ne rendent pas un culte » d'adoration à la sainte eucharistie en la recevant par la » communion (3)? »

(1) Voir Emmanuel Maignan, de l'ordre des minimes, Philosophie sacrée, Toulouse, 1661, t. I, c. 21, prop. 5 et suiv.

(2) Ce qui nous fait voir combien mal à propos Paul Sarpi gourmande les Pères du concile, parce qu'ils ont dit au 5e ch. de la sess. XIII qu'on devait rendre le culte de latrie à ce sacrement. Est-ce qu'il n'a pas reproché à l'Eglise de chanter : *Tantum ergo sacramentum veneremur cernui?* Voyez Pallavicin, liv. XII, Histoire du concile de Trente, ch. 7.

(3) Système de théologie, p. 262.

PROPOSITION IV.

Ce n'est ni de nécessité de précepte, ni de nécessité de moyen, que tous et chacun des fidèles reçoivent le sacrement de l'eucharistie sous les deux espèces.

Cette proposition, qui est une conséquence nécessaire de la vérité de celles précédemment établies (1), est de foi, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente, au canon 1 de la sess. XXI : « Si quelqu'un soutient qu'il est de nécessité de » précepte et de nécessité de moyen que tous et chacun des » fidèles communient sous les deux espèces, qu'il soit ana- » thème. »

Le professeur Pierre, de Dresde, et Jacquet, chantre de Meissen, enseignèrent les premiers que chaque fidèle était tenu, de nécessité de précepte divin et de nécessité de moyen, à communier sous les deux espèces (2); Jean Huss prit leur parti, et ils furent tous condamnés par le concile de Constance. Luther réchauffa plus tard cette erreur, et enfin Calvin, qui, bien qu'il n'ait vu dans l'eucharistie qu'un simple symbole, adresse ces paroles offensantes à l'Eglise catholique : « C'est » encore de cette officine (de Satan) qu'est sorti ce décret qui » a arraché ou volé la moitié de la cène à la majeure partie » du peuple de Dieu, c'est-à-dire le symbole du sang, qui a » été interdit aux laïques et aux profanes (ce sont là les » beaux titres distinctifs dont on use pour diviser l'héritage » du Seigneur), et pour en faire l'apanage des prêtres et des » moines rasés et parfumés. Et pourtant il y a un décret du » Dieu éternel qui ordonne à tous de boire (3). »

Or, nous opposons à tous les sectaires cette raison invincible qui démontre qu'il n'y a aucun commandement de Dieu qui ordonne à tous les fidèles de recevoir l'eucharistie sous les

(1) Quelques protestants ont osé l'avouer avec sincérité, entre autres le docteur Clausen, qui n'a pas hésité à dire « que la transsubstantiation une » fois admise, on est forcé d'admettre que les objections contre la communion » sous les deux espèces sont sans importance par rapport au dogme et à la » plénitude du sacrement; » Esslinger, dans l'ouvrage déjà cité.

(2) On est surpris et révolté de voir avec quelle fureur les calixtins persécutèrent les prêtres catholiques qui leur refusaient l'usage du calice; ils les accablaient de coups et les torturaient de la manière la plus barbare. Voyez Hist. de l'hérésie de Wiclef, Jean Huss et Jérôme de Prague, Lyon, 1662.

(3) Liv. IV, Instit., c. 17, § 47.

deux espèces, et que cela n'est pas nécessaire au salut. En effet, s'il en eût été autrement que nous le disons, cette Eglise, qui a reçu ce sacrement immédiatement de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des apôtres, aurait connu cette double obligation, si elle eût existé. Or, l'Eglise n'a jamais vu ce précepte, ni dans les paroles de son institution, ni dans les paroles de sa promesse, pas plus qu'elle n'a connu cette nécessité de salut dont on nous parle. Donc :

La *mineure* de notre proposition est démontrée par quatre ordres de faits publics. Le 1er se tire de la communion des infirmes. En effet, s'il y a une époque dans la vie où le précepte divin de la communion sous les deux espèces doit être plus particulièrement observé, et où il ne faut rien négliger de ce qui est nécessaire au salut, c'est sans doute quand on est en danger de mort; or, partout et toujours l'Eglise n'a jamais conservé la sainte eucharistie que sous l'espèce du pain pour être donnée aux malades, comme le prouve l'histoire du vieillard Sérapion, à qui un prêtre malade lui-même apporta le saint viatique sous l'espèce du pain seulement, par ordre de l'évêque d'Alexandrie (1) ; ainsi que la vie de saint Ambroise, auquel, selon le témoignage de son biographe Paulin, saint Honorat, évêque de Verceil, *apporta,* à son lit de mort, *le corps du Seigneur, et, dès qu'il l'eut pris et avalé, il rendit le dernier soupir* (2).

Le 2e ordre est celui de la communion des enfants. Saint Cyprien raconte qu'une jeune fille qui avait mangé des offrandes faites aux idoles, ayant reçu néanmoins la sainte communion, ne put garder le corps du Seigneur et fut obligée de le vomir; le saint martyr ne fait mention ici que du calice (3). Le même usage est encore observé dans l'église grecque et dans celle d'Orient, au rapport d'Arcudius (4),

(1) Eusèbe, Histoire ecclésiastique, liv I, c. 44.

(2) N. 47, Append. aux œuv. de saint Ambroise, édit. des Bénéd.

(3) Traité *de Lapsis,* édit. de Saint-Maur, p. 189, où il dit : « Il fit boire à » une jeune fille, bien qu'elle y mît de l'opposition, le sacrement du calice. » Elle fut prise aussitôt de hoquets et de vomissements, et la sainte eucharistie » ne put demeurer dans une bouche et un cœur profanés. Cette boisson » sanctifiée dans le sang du Seigneur s'arracha à ces entrailles polluées. La » majesté du Seigneur est égale à sa puissance! » Voy. encore dans la préface des éditeurs de Saint-Maur, §§ 13 et 14, d'autres faits racontés par le même saint.

(4) De la Concordance des églises d'Orient et d'Occident, liv. III, ch. 40.

d'Allatius (1) et Goar (2). C'est pour la même raison que cette habitude fut observée chez les Latins tout le temps qu'on donna la sainte eucharistie après le baptême (3), parce que les enfants ne pouvant manger du pain dans un âge si tendre, le prêtre était obligé de tremper son doigt dans le calice et de le leur faire sucer (4).

Le 3e se prend de la communion domestique des fidèles, qui, au temps des persécutions, apportaient la sainte eucharistie dans leurs maisons, et cela sous l'espèce du pain seulement, renfermée dans un coffre de bois le plus ordinairement. Cet usage nous est rapporté par Tertullien (5), et saint Cyprien (*Lib. de Lapsis*, p. 189), et saint Zénon de Vérone, qui dit : « On donne à tous le même pain renfermé dans du » bois (6). » Par ces paroles, disent les frères Ballerini, saint Zénon veut dire que l'on portait l'eucharistie dans les maisons dans un coffret de bois (7). Nous trouvons encore des exemples de cet usage dans les vies des saints Ida et Domna, par Surius (8), et dans les actes d'Eudoxie, des Bollandistes (9), et

(1) De l'Accord constant des églises d'Orient et d'Occident, Col. Agr., 1648; voir deux lettres sur la Dissertation aux notes de la messe des présanctifiés, sur la communion orientale sous une seule espèce, par Barthold Nihusius, et l'autre de Léon Allatius à Nihusius.

(2) Ibid., Essai de Jacques Goar, de l'ordre des frères prêcheurs, et dans l'Euchologe, aux notes 178 et suiv., sur la Messe de saint Jean Chrysostôme.

(3) Voir Haiden, dans la dissert. cit., *De instituto Ecclesiæ infantibus*, etc.

(4) Hugues de Saint-Victor rapporte le même usage dans le Traité des sacrements, liv. I, ch. 20, où il dit : « On doit administrer le même sacrement aux » enfants nouvellement nés, sous l'espèce du sang, avec le doigt du prêtre, » parce que les enfants de cet âge peuvent sucer naturellement. »

(5) Liv. II, *Ad uxor*, c. 5. « Votre mari, dit-il (un païen), saura-t-il ce que » vous prendrez en secret avant toute autre nourriture; et s'il sait que c'est » du pain, croira-t-il que c'est du pain entendu dans le sens qu'on lui dira? » Voir la note de Rig., *in h. l.*

(6) Liv. I, traité 14, édit. des frères Ballerini, Vérone, 1739.

(7) Annot. 18, sur le pass. cit.; ce qu'ils affirment par ce qu'écrit le même Zénon, traité 5, n. 8, d'un païen marié avec une femme chrétienne : « S'il » vient à prendre ton sacrifice, il t'en brisera la poitrine, il t'en meurtrira le » visage. » On peut frapper et donner des coups, disent les fr. Ballerini, avec les châsses de bois dans lesquelles on cache le *sacrifice*, c'est-à-dire l'eucharistie, qui pourraient briser la poitrine et meurtrir le visage. C'est peut-être ce à quoi fait allusion saint Cyprien en parlant, dans son livre *de Lapsis*, d'une femme qui, ayant osé ouvrir *son tabernacle, où était le sacrement du Seigneur*, fut épouvantée par une flamme qui s'en échappa, comme pour lui défendre d'oser jamais y toucher.

(8) 26 septembre.

(9) Vies des saints du mois de mars, t. I, p. 19, c. 12, n. 44, où on lit : « Avant que cette brebis du bercail du Seigneur se livrât d'elle-même aux » loups, elle demanda la grâce de se retirer à l'écart un instant; elle entra

une infinité d'autres qu'on peut lire dans Sandellius (1) et Berlendis (2). Parlons aussi des moines vivant au milieu de vastes solitudes, et qui portaient avec eux l'eucharistie sous une seule espèce, pour en nourrir leur âme de temps en temps, au rapport de saint Basile (3), Théodose Studite (4), du biographe de saint Luc, ermite, dans Combéfis (5) et Rolland (6).

Le 4e ordre, pour être plus bref, se prend de la communion publique qui avait lieu dans l'Eglise. En effet, saint Léon, martyr, fait observer, dans son 4e serm. du carême, que les manichéens s'étaient longtemps tenus cachés dans l'Eglise romaine, qu'ils recevaient le pain avec tout le monde, mais qu'ils s'abstenaient du calice; ce qu'ils n'auraient pu faire si on n'eût pas été libre de communier sous une seule espèce, car autrement cette différence de conduite les eût fait remarquer et on les aurait reconnus. Le fait cité par Sozomène, d'une audacieuse macédonienne, prouve encore qu'on avait cette liberté à Constantinople comme à Rome (7). On peut

» dans l'appartement réservé, et ayant ouvert la boîte où était conservé le » don divin des restes du saint corps du Sauveur, elle en tira une parcelle » qu'elle cacha dans son sein, et partit résolûment avec les soldats. »

(1) Des Réunions sacrées, c. 19, où il a fait graver une tour sacramentaire faite de briques cuites, dans les dimensions et sur le modèle d'une tour semblable trouvée dans les fouilles d'un cimetière romain, dont le chevalier Jean Passeri lui avait envoyé la gravure avec cette note : « Elle est de forme carrée » et a un peu celle d'un autel, que l'on faisait ordinairement d'un monolithe » carré... J'en ai un en son entier très-bien conservé, à Pesaro, trouvé dans » l'ancien monastère de sainte Marie-Madeleine. A la face antérieure on re- » marque une grande croix et l'image de Jésus-Christ, bénissant d'une main. » Le même auteur dit encore qu'il a souvent recueilli, dans les cimetières de Rome, des morceaux de ces tours « portant des lampes adhérentes, et quelque- » fois séparées de l'argile par l'effet du temps, pour honorer un si vénérable » mystère, dans les maisons privées, en y entretenant des lampes qui brûlaient » jour et nuit. » Puis il ajoute : « Il n'est point étonnant qu'on trouve une » grande quantité de ces fragments dans des lieux où les vivants étaient sou- » vent obligés de se cacher, et où les morts étaient ensevelis. » Or, tous ces monuments réfutent clairement non-seulement les hérétiques, mais Le Courayer lui-même, qui prétendent tous qu'anciennement on ne rendait aucun culte à l'eucharistie.

(2) Des Oblationsà l'autel; des Oblations communes, § 5.

(3) Ep. 93, à la patricienne Césarine, de la Communion, éd. de Saint-Maur.

(4) Liv. I, ép. 57, ou le § 91 de sa vie, dans les œuvres de Sirmondi, Paris, 1696, t. V.

(5) Tome II du nouveau supplément à la Bibliothèque des Pères.

(6) Actes des saints du mois de février, 7e jour, p. 92, n. 42.

(7) Hist. ecclésiast., liv. VII, c. 5, et Nicéphore, liv. XIII, c. 7; Baronius, à l'année 400.

citer encore ici la messe des *présanctifiés,* où l'on ne donne la communion qu'avec des parcelles consacrées précédemment. Les Grecs ont cette messe de temps immémorial pendant tout le carême, les dimanches exceptés; et chez les Latins elle n'a lieu que le vendredi-saint (1). Enfin, les protestants eux-mêmes n'obligent pas les abstèmes à prendre le calice, ainsi que l'Eglise l'a toujours pratiqué; cependant, il y a toujours eu un grand nombre de personnes auxquelles, d'après le principe de nos adversaires, on eût dû refuser la communion.

Il est donc prouvé, par les témoignages les plus authentiques, que l'Eglise n'a jamais dit que la communion sous les deux espèces fût nécessaire au salut à tous et à chacun des fidèles, ou qu'il y avait un commandement de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui les y obligeât expressément (2).

Objections.

I. *Obj.* 1. Le Christ avait ordonné, par les paroles de la promesse, saint Jean, ch. 4, v. 54 : « Si vous ne mangez la » chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous » n'aurez point la vie en vous ; » 2. il l'inculque une seconde fois dans les paroles de l'institution, rapportées par saint Matthieu, c. 26, v. 27, en disant : « Buvez-en tous. » 3. Ces paroles ne renferment pas moins un commandement que les précédentes : « Prenez et mangez. » 4. Bien mieux, ainsi que le fait observer Luther, Jésus-Christ, dans la prévoyance qu'il y en aurait un jour qui voudraient éloigner les fidèles de la réception de son sang dans le calice, dit seulement, en pré-

(1) Dissert. d'Allatius sur la Messe des présanctifiés, à la fin de l'ouv. intit.: de l'Accord des églises d'Orient et d'Occident.

(2) Voir Bellarmin, liv. IV, de l'Eucharistie, ch. 24; Bossuet, Traité de la communion sous les deux espèces; Pellicia, ses œuv. et dissert. cit., p. 78 et suiv., où il prouve clairement 1° que *jamais et nulle part* la liturgie n'a prescrit de conserver l'eucharistie sous l'espèce du vin. 2° Que depuis le Ier siècle de l'Eglise jusqu'au VIIe, on ne trouve pas un exemple de communion donnée aux infirmes, sous l'espèce du vin, ni chez les Grecs ni chez les Latins. 3° Que plus tard, durant l'espace de cinq siècles, c'est-à-dire jusqu'au XIIIe, l'usage s'établit dans l'église latine de donner aux infirmes une hostie trempée dans le sang de Jésus-Christ, en vertu d'une opinion qui prévalut parmi les théologiens, et qui fut ensuite abandonnée. 4° Enfin, qu'aussi bien chez les Grecs que chez les Abyssiniens, les Cophtes et les autres Orientaux, depuis les premiers âges de l'Eglise jusqu'à nous, on a administré et on administre encore la communion *sous l'espèce du pain seulement.* Voy. l'auteur lui-même.

sentant le calice : « Buvez-en tous; » 5. surtout alors que les apôtres représentaient tous les fidèles. Donc :

Je réponds à la première objection, je distingue : Si les paroles que l'on cite se rapportent au mystère que l'on doit recevoir, *je l'accorde;* si on les applique à la manière de le recevoir, *je le nie.* Or, le but et la suite du discours de Notre-Seigneur Jésus-Christ prouvent que c'est dans ce sens qu'on doit les prendre. Car le but que se proposait Jésus-Christ était (saint Jean, c. 6) de promettre l'eucharistie et d'inculquer sa nécessité, ainsi que d'en faire connaître les avantages, comme nous l'avons prouvé plus haut. La collation des textes démontre clairement que la suite du discours du Sauveur le veut ainsi. C'est donc avec raison que les Pères du concile de Trente font observer que Jésus-Christ, qui dit : « Si vous ne mangez, etc., » dit également : « Si quelqu'un » mange de ce pain, il vivra éternellement..... celui qui » mange ce pain vivra éternellement..... le pain que je vous » donnerai est ma chair pour la vie du monde. » C'est donc avec une grande justesse d'observation que plusieurs interprètes remarquent que la particule *et,* dans la matière présente, est disjonctive, d'après l'usage des saintes Ecritures. Ainsi saint Pierre, livre des Actes, c. 3, v. 6, dit au boiteux : « Je n'ai ni or ni argent, c'est-à-dire de l'or ou de l'argent. » De même, au c. 21 de l'Exode, on lit, d'après la version hébraïque : « Celui qui aura frappé son père ou sa mère » mourra de mort. » D'après l'explication de ces paroles à la manière biblique, les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ auraient ce sens : « Si vous ne mangez la chair du Fils de » l'homme ou si vous ne buvez son sang, etc. » Ce que l'Apôtre lui-même insinue clairement dans sa I ép. aux Cor., c. 11, v. 27, en disant : « Quiconque mangera ce pain ou » boira ce sang indignement, sera coupable du corps et du » sang du Seigneur. »

Pour la deuxième, je le nie, et pour la preuve, *je dist. :* Que ces paroles : *Buvez,* s'adressent aux personnes présentes, *je l'accorde;* aux absentes, et surtout à celles qui n'y participent pas, *je le nie.* En effet, outre le contexte de la phrase, qui prouve clairement que ces paroles s'adressent seulement aux apôtres qui prennent part à la cène, nous avons encore ce passage de l'évangile de saint Marc, ch. 14, v. 23, où il rapporte l'exécution du commandement du Seigneur en disant :

« Et ils en burent tous. » Les anciennes versions sont d'accord avec notre interprétation, telles que la syriaque, l'arabique, l'éthiopienne, dans Walton, où les paroles de Notre-Seigneur sont ainsi conçues : « Buvez-en, vous tous; » ou bien : « Buvez, vous tous. »

Pour la troisième, je distingue : Ces paroles s'adressent à ceux qui sont présents, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* Car, selon l'observation de Maldonat, c'est à tort que les protestants soutiennent que Jésus-Christ a donné le précepte de la communion eucharistique par ces paroles de l'institution : *Mangez, buvez,* puisqu'elles ne s'adressent qu'à ceux qui doivent donner le sacrement, auxquels il dit : « Faites ceci. » En effet, Notre-Seigneur avait déjà donné ce précepte obligatoire pour tous, quand il avait dit (saint Jean, chap. 4, v. 54) : « Si » vous ne mangez, etc. (1). » Par là croulent tous les arguments entassés par nos adversaires.

Pour la quatrième, je distingue : Jésus-Christ dit, seulement en présentant le calice : *Buvez,* etc., pour faire comprendre aux apôtres qu'il ne fallait pas prendre tout le calice, mais que chacun en prît sa part, *je l'accorde;* sinon, *je le nie.* Les passages de saint Matthieu et de saint Marc : *Buvez-en tous,* ont la même signification que cet autre de saint Luc, ch. 22, v. 17 : « Partagez entre vous. » On ne peut pas en dire autant pour le pain, que Notre-Seigneur avait déjà rompu et distribué. Les protestants eux-mêmes admettent cette interprétation. Ainsi, ces paroles de Kuinoël : « Prenez ceci et buvez-en dans » tout l'univers, » ont le même sens que les nôtres. Jésus-Christ présenta le calice à l'apôtre le plus rapproché, qui le passa à un autre; le second, à un troisième, et ainsi de suite (2); ce qui prouve que Luther n'a pas fait preuve d'habileté.

Pour la cinquième, je distingue : Les apôtres représentaient tous les fidèles, de même que les principaux et les magistrats représentent tout un Etat, *transeat,* ou *je l'acc.;* chacun des fidèles, *je nie* ou *je sous-dist. :* Autant que le comporte leur condition, *je l'acc.;* en sens strict et rigoureux, *je le nie.* Autrement, ils auraient le droit non-seulement de célébrer et

(1) Voir saint Matthieu, c. 26, v. 26-27; et Bécan, Manuel de controverse, liv. I, c. 9, n. 111.

(2) Comment. historiq. sur les livres du Nouveau-Testament, sur le ch. 26, v. 26-27 de saint Matthieu.

donner le sacrement, mais encore l'exercice du droit; ce que nos adversaires ne veulent cependant pas admettre.

Inst. Les apôtres représentaient si bien chacun des fidèles, qu'ils leur ont acquis le droit de recevoir l'eucharistie sous les deux espèces. 1. Notre-Seigneur dit, après la consécration (saint Luc, chap. 22, v. 17) : « Faites ceci en mémoire de » moi. » Or, tous et chacun des fidèles sont tenus à rappeler la mort de Jésus-Christ dans la communion, et par conséquent de communier sous les deux espèces. 2. C'est pour cette raison que l'apôtre unit toujours (I épît. aux Cor., chap. 11) l'action de manger et de boire; 3. ce qui est mieux, c'est qu'il dit, au v. 26, que l'on doit recevoir la communion en mémoire de la passion du Sauveur; or, elle n'est pas exprimée pleinement, comme l'Apôtre semble le dire, par le symbole du pain seul, parce qu'il ne rappelle pas suffisamment l'effusion de son sang; 4. aussi dit-il expressément, au v. 28, que l'on doit recevoir l'eucharistie sous les deux espèces, par ces paroles : « Qu'il mange du pain et qu'il boive du calice. » 5. Donc les catholiques faussent ce commandement divin et l'institution divine, puisqu'en divisant la cène et partageant le divin héritage, ils donnent l'eucharistie sous une seule espèce.

Réponses. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, *je distingue :* Jésus-Christ prononça ces paroles après la consécration du pain, *je l'accorde;* après celle du calice, *je le nie.* En effet, saint Luc, qui cite ces paroles, dit qu'elles ont été proférées après la consécration du pain, pour nous faire comprendre que les fidèles n'étaient nullement astreints par là à la réception de l'un et l'autre symbole; ou, pour mieux dire, Jésus-Christ n'a voulu dire qu'une chose, c'est que chaque fois que nous célébrons le mystère de la sainte eucharistie, nous devons nous souvenir de celui qui l'a institué, ou recevoir l'un ou l'autre symbole, comme les protestants eux-mêmes l'expliquent (1). L'Apôtre le dit en effet en rapportant ces mêmes paroles; il fait dire à Jésus-Christ : « Faites ceci » en mémoire de moi toutes les fois que vous en boirez; » I ép. aux Cor., ch. 11, v. 25.

Pour la deuxième, je distingue : En tant que cela se rap-

(1) C'est ainsi qu'entre autres Georges Rosenmuller explique ces paroles dans son comment. sur saint Luc, c. 22, v. 19 : « Faites ceci en mémoire de » moi; ou : Toutes les fois que vous le ferez, et que vous célébrerez ce festin » céleste, ayez un bon souvenir de moi. »

porte à l'institution qu'en a faite Notre-Seigneur Jésus-Christ sous les deux espèces, *je l'accorde;* en tant qu'expression de l'obligation de la communion sous les deux espèces, *je le nie.* En effet, comme nous venons de le voir en parlant du calice, l'Apôtre parle en sens conditionnel et non en sens absolu; ensuite il emploie une particule disjonctive : « Ou qui aura bu » le calice. » Tous ces passages recommandent l'usage des deux symboles, mais n'imposent pas l'obligation de les recevoir tous deux.

Pour la troisième, je distingue la mineure. Le pain seul n'exprime pas l'immolation sanglante qui a lieu par la consécration du pain et par celle du vin, qui se font séparément, et qui tient à la raison du sacrifice, *je l'accorde;* la commémoration de la mort du Sauveur ne se fait pas au moyen d'un signe sensible du corps de Jésus-Christ immolé pour nous et séparé de son sang, tellement qu'elle n'ait pas la raison du sacrifice, *je le nie.* Il ne faut pas confondre la représentation et la mémoire, car cette dernière exige beaucoup moins de conditions que la première (Bécan, loc. cit., n. 131).

Pour la quatrième, je nie. Car ce que veut dire l'Apôtre par ces paroles, c'est de démontrer la nécessité de l'épreuve que chacun doit faire de soi-même avant de recevoir la communion, mais non pas d'imposer l'obligation de recevoir les deux symboles, comme le prouve la suite de ce qu'il dit : « Que l'homme s'éprouve, et qu'ensuite il mange de ce pain » et boive de ce calice; » I ép. aux Cor., chap. 11, v. 28. C'est-à-dire qu'il s'éprouve ou qu'il examine sa conscience avant de recevoir l'eucharistie.

Pour la cinquième, je distingue : Si on ne recevait pas Jésus-Christ tout entier sous l'une ou l'autre espèce, *je l'accorde;* si on le reçoit, ainsi que nous l'avons prouvé, *je le nie.* Il s'ensuit donc de là que, toutes choses égales d'ailleurs, celui qui communie sous une seule espèce reçoit les mêmes grâces que celui qui communie sous les deux. Par conséquent, il est faux que l'on divise la cène, ou l'héritage du Seigneur, par la soustraction de l'un des deux symboles, ainsi que nos adversaires en accusent faussement l'Eglise (1).

(1) « C'est bien justement, dit Bécan, dans l'endroit que nous avons cité, qu'on » peut les condamner tous : les calvinistes, parce qu'ils ôtent la chair et le » sang de Jésus-Christ du sacrement, et après avoir dissipé tout l'héritage, » comme ils s'expriment, ils ne laissent plus aux laïques qu'une insignifiante

II. *Object.* 1. Les Pères enseignent que tout le monde est tenu, par ordre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de recevoir le calice. 2. Ainsi saint Cyprien attaque « ceux qui, » dans la consécration du calice du Seigneur, et dans sa » distribution aux fidèles, ne font pas ce que Jésus-Christ, » notre Seigneur et notre Dieu, auteur de ce sacrifice, a fait » et enseigné (*épître* 63 *à Cécilien*); » 3. et dans son sermon de la cène du Seigneur, il dit : « La loi défend de recevoir » le sang du Seigneur; mais l'Evangile nous ordonne de » le boire (1). » Saint Augustin tient le même langage (quest. 57, *sur le Lévitique,* n. 4), et plusieurs auteurs avec lui. 4. Les exemples cités en faveur de la communion sous une seule espèce n'infirment en rien la doctrine enseignée constamment par les saints Pères, ainsi que le fait observer Calixte, puisque, dans les réunions des fidèles, lorsqu'on offrait les deux parties du sacrement, il y en avait qui buvaient au calice et emportaient chez eux le pain qu'on leur avait mis dans la main, afin d'achever le festin sacré en particulier, lequel pain étant une partie du sacrement reçu dans l'Eglise, pouvait en être regardé comme le supplément. 5. Mais pour faire cesser cette pratique, le pape Gélase porta un décret qui obligeait tous les fidèles « à recevoir les sacrements en entier, » ou bien de s'en abstenir, parce que la division d'un seul » et même mystère ne peut avoir lieu sans un horrible » sacrilége (2). » Donc :

Réponse à la première objection. Je distingue : Les Pères disent que tous les fidèles sont tenus à la communion sous les deux espèces, par le commandement du Seigneur, en sens large et improprement dit, *je l'accorde;* strictement et en sens rigoureux, *je le nie.* C'est-à-dire que les Pères étaient unanimes à recommander la doctrine alors en usage, ou de recevoir l'eucharistie selon le mode usité alors, auquel il

» représentation; les luthériens, parce qu'ils ne donnent pas à leurs partisans » le Christ en entier et vivant, mais un Christ mort et déchiré; et ils croient » que les laïques le reçoivent en deux temps : une partie dans le pain, et » l'autre dans le vin. Et cependant les uns et les autres, tant luthériens que » calvinistes, après avoir, d'une main sacrilége, dispersé l'objet même, nous » cherchent querelle sur les simples symboles, comme des gens qui, s'étant » emparés de tout le patrimoine, nous chicanent pour des codicilles sans » importance. » Voir encore ibid., n. 68 et 135 suiv.

(1) Appendice des œuv. de saint Cyprien, col. 103, édit. des Bénédictins.

(2) Gratien, décret 3, de la Consécration, dissert. 2, ch. *Comperimus.*

n'était pas permis à de simples particuliers de déroger. Et ils mettaient en avant le commandement du Seigneur pour pousser les fidèles à la communion sous les deux espèces, comme une conséquence de ce que Jésus-Christ avait fait dans l'institution de ce sacrement, de même qu'ils arguaient d'un commandement du Seigneur, quand ils ordonnaient la collation du baptême par immersion, le lavement des pieds et autres choses semblables, qu'on ne pouvait croire avoir été ordonnées par le Sauveur qu'en un sens très-large, comme nos adversaires eux-mêmes en conviennent. Les saints Pères n'admettaient donc point de précepte rigoureux, et à proprement parler, de communier sous deux espèces; autrement ni les Pères, ni les fidèles n'auraient abandonné cette coutume, quoiqu'il soit constant néanmoins qu'ils en ont agi de cette façon, comme nous l'avons prouvé par les témoignages les plus indubitables. Ajoutons que ces reproches des saints Pères démontrent évidemment que la communion sous une seule espèce était communément usitée, car sans cela leurs observations auraient été sans objet.

Pour la deuxième, je distingue : Saint Cyprien blâme les hydroparastes, qui n'offraient que de l'eau dans l'eucharistie, soit qu'ils eussent été amenés à cette erreur par crainte de la persécution ou par ignorance, *je l'accorde;* mais tous les fidèles en général, *je le nie,* comme il est constant par tout l'argumentation et le but de la lettre, ce qui a été solidement établi par Pamelius (1).

Je distingue également pour la troisième : Sous les deux espèces, *je l'accorde;* sous l'espèce du vin seulement, *je sous-distingue :* Par un précepte pris en sens large, comme nous l'avons expliqué plus haut, *transeat;* dans le sens strict et rigoureux, *je le nie.* Il faut entendre dans le même sens saint Augustin et les autres Pères, qui parlaient dans le sens de la discipline alors en usage. Mais il ne faut pas oublier que l'auteur du sermon cité n'est pas saint Cyprien, mais bien Arnould, abbé de Bonval, comme le savent fort bien tous les érudits (2).

(1) Observ. 2e sur cette lettre; voy. l'édit. de Paris de 1574.

(2) Hesselius et Pamelius soutiennent que cet auteur. dans ce passage, n'a pas voulu parler d'une réception du sang du Sauveur, vraie et proprement dite, mais d'une réception mystique. Il me semble cependant que l'ensemble du discours contredit cette interprétation.

Pour la quatrième, je dis que l'observation de Calixte est entièrement dénuée de fondement et de vraisemblance, et qu'elle est plutôt contre lui qu'en sa faveur. En effet, si les fidèles prenaient seulement le calice dans l'Eglise, et s'ils emportaient le pain chez eux, nous n'aurions plus une seule communion, mais deux sous une seule espèce : l'une sous l'espèce du vin, dans les églises, l'autre sous l'espèce du pain, au domicile des fidèles. Il est vraiment ridicule de soutenir que deux communions, faites à deux reprises différentes, soit dans un jour, une semaine, un mois, et quelquefois dans un an, ne font qu'une seule et même communion. D'ailleurs, nous n'avons pas besoin de tant raisonner, puisque les faits établissent le contraire.

Pour la cinquième, je distingue : Dans ce sens que le pape Gélase ait, par ce décret, frappé les manichéens, comme l'avait fait son prédécesseur saint Léon, *je l'accorde;* tous indistinctement, au moins directement, *je le nie.* Car ce fut là le moyen employé par ces deux papes pour découvrir les manichéens, et il prouve que l'usage contraire était alors en vigueur. C'est pourquoi Leibnitz écrit dans son *Système de théologie* (1) : « Sur ce même siége (le siége romain), peu de temps après, » Gélase frappa d'anathème ceux (je pense que c'était les » restes de l'hérésie des manichéens) qui, après avoir reçu » une parcelle du corps sacré, s'abstenaient, par je ne sais » quelle superstition, de la réception du calice du sang de » Jésus-Christ. »

PROPOSITION V.

L'Eglise ne commet point d'erreur, quand, pour des motifs raisonnables et justes, elle ne permet aux laïques et aux clercs qui ne célèbrent point le saint sacrifice, la communion que sous une seule espèce.

Notre proposition se rattache, par des liens très-étroits, à la précédente. En effet, s'il n'existe pas de précepte divin qui oblige tous les fidèles à communier sous les deux espèces, et si cette obligation n'est pas de nécessité de moyen, il est évident que l'usage du calice est purement disciplinaire et

(1) Système de théologie, p. 246; voy. Béçan, au passage que nous avons cité, n. 15 et suiv.

n'affecte en aucune façon la substance du sacrement. Or, l'Eglise eut toujours le pouvoir de régler la discipline, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente, chap. 2 de la XXI[e] session : « L'Eglise a toujours eu le pouvoir, dans l'administration des » sacrements, de changer et de statuer ce qui lui paraissait le » plus favorable, à la piété de ceux qui les reçoivent, ou au » respect de ces mêmes sacrements, selon les lieux et les cir- » constances, tout en respectant leur substance. L'Apôtre » semble l'insinuer clairement par ces mots : *Que l'on nous* » *considère comme les ministres de Jésus-Christ et les dispen-* » *sateurs des mystères de Dieu;* et il paraît bien qu'il usait » lui-même de ce pouvoir, soit dans beaucoup d'autres choses, » soit à l'égard du sacrement lui-même, et d'autres cérémonies » relatives à son usage, puisqu'il dit : *Je règlerai le reste* » *lorsque je serai venu auprès de vous.* » L'Eglise, munie d'une telle puissance par Jésus-Christ lui-même, peut donc, après un mûr examen, prohiber l'usage du calice, comme elle l'a fait dans les conciles de Trente et de Constance, ou plutôt elle a réglé par une loi l'usage établi par une longue habitude, de communier seulement sous une seule espèce. C'est pour cela que le concile de Trente fit, dans la même session, le second canon ainsi conçu : « Si quelqu'un ose dire » que l'Eglise n'a pas été mue par une cause juste et raison- » nable en ordonnant la communion, sous une seule espèce, » aux laïques et aux clercs qui ne célèbrent pas les saints » mystères, ou qu'elle s'est trompée dans sa décision, qu'il » soit anathème. »

Objections.

Obj. Les raisons qui pouvaient amener l'Eglise à défendre l'usage du calice sont sans nul doute le danger d'irrévérence ou de scandale; or, ces raisons n'ont aucune valeur, si on les compare avec les désavantages qui sont la conséquence de cette interdiction. En effet, 1. de l'aveu des catholiques, le danger d'irrévérence n'empêcha pas l'usage de la communion sous les deux espèces dans l'église d'Occident, pendant l'espace de douze cents ans, comme elle l'est encore aujourd'hui dans l'église d'Orient; 2. il était tout naturel qu'un usage qui prenait son origine dans l'exemple de Jésus-Christ et dans l'institution même du sacrement, devînt général dans l'Eglise; 3. parce que, supprimer l'usage du calice, c'est mutiler le sacrement; 4. car

le calice est de la substance du sacrement; 5. parce qu'il a été établi pour faire voir la séparation du sang d'avec le corps, qui eut lieu par la mort de Jésus-Christ, et pour représenter un repas complet, qui consiste essentiellement dans le boire et le manger; 6. parce que retirer le calice aux fidèles, c'est les priver de la grâce qui est attachée à cette partie du sacrement et qui est distribuée à ceux qui communient sous les deux espèces; 7. parce qu'au moins la soustraction du calice enlève aux fidèles une partie de la *consolation* spirituelle que souhaitaient ardemment, non-seulement les hérétiques, partisans de Jean Huss, mais encore les pieux catholiques, et qu'ils demandaient avec instance, tels que le pieux Gerson (1), Georges Cassandre (2), et d'autres savants théologiens orthodoxes cités par Pallavicini (3); 8. si Jésus-Christ n'eût pas voulu donner le calice aux fidèles, il ne l'eût pas consacré (4); 9. d'autant mieux que l'usage s'en était établi par prescription, dans une longue suite de siècles, lequel ne pouvait périmer par l'usage contraire de plusieurs; 10. enfin, autre chose est d'apporter une exception à une règle, pour quelques raisons particulières, autre chose de changer l'exception en règle générale, comme l'a fait le concile de Trente (5). Donc :

Réponses. Je distingue la majeure : Les raisons données par notre adversaire ont bien pu être de celles qui ont déterminé l'Eglise à défendre l'usage du calice, *je l'accorde;* mais dire que ce sont les seules, *je le nie* et *je nie la mineure.* En effet, l'Eglise en tant que notre mère, de la part de Dieu, n'est pas tenue à rendre compte à ses enfants de ses motifs de détermination. Par conséquent, bien qu'elle n'ait point expliqué le pourquoi de cette défense, on doit tenir pour certain qu'elle a eu de très-grandes raisons pour le faire. Cependant, autant que nous avons pu le savoir, voici les considérations qui ont prévalu, au milieu des discussions agitées à ce sujet, dans les congrégations du concile de Trente. 1. Le danger de

(1) Traité de la communion sous les deux espèces.

(2) Consultation des articles de foi, art. 22.

(3) Histoire du concile de Trente, liv. XVIII, ch. 3 et suiv.

(4) C'est le raisonnement du métropolitain de Moscou, Filarète, dans ses Dialogues entre un sceptique et un croyant, sur l'orthodoxie de l'église orientale greco-russe, imprimés à Saint-Pétersbourg, 1829.

(5) Le Courayer, notes à l'Histoire du concile de Trente publiée par Paul Sarpi, liv. IV, § 11, note 31.

répandre le sang, surtout dans les grands concours de communiants; 2. le dégoût et la répugnance de boire après une foule de personnes au même calice, à la même plume, au même tube, ou à tout autre instrument de succion; 3. la difficulté de conserver, pour les malades, l'eucharistie sous l'espèce du vin, surtout dans les pays trop chauds ou trop froids; 4. le manque de vin dans une foule d'endroits et l'impossibilité d'y en transporter, à cause de la difficulté des relations commerciales; 5. le tempérament d'un grand nombre de personnes, qui ne peuvent pas supporter le vin, et qu'on a appelés *abstêmes* (1); 6. ce sont les fidèles eux-mêmes qui ont fait tomber cet usage en désuétude, lequel avait été introduit dans l'Eglise aux XIIe et XIIIe siècles; l'insolence des hérétiques, qui, par une audace téméraire, ne rougissent pas de s'emporter en invectives contre l'Eglise, comme si elle ignorait ou ne tenait aucun compte des lois prescrites par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Pour la première preuve, je distingue : Indépendamment du concours simultané des mêmes causes, *je l'accorde;* contrairement, *je le nie.* Du reste, bien que la pieuse habitude d'autrefois soit digne d'éloges, ce n'est pas une raison pour condamner la nouvelle discipline. L'Eglise n'a jamais fait de décret positif contre l'usage du calice, avant le XVe siècle, alors que des hommes d'un esprit inquiet et turbulent commencèrent à l'accuser de tomber dans une erreur très-coupable et d'abandonner le précepte du Sauveur (2).

Pour la deuxième, je distingue : Par l'institution et l'exemple de Jésus-Christ et la tradition apostolique, réglementée par l'autorité libre et disciplinaire de l'Eglise, *je l'accorde;* par un commandement exprès et sous peine de damnation, *je le nie.* Car, autre est l'exemple et l'institution de Jésus-Christ, autre un précepte formel; car l'un peut subsister sans l'autre; car sans cela nous serions tenus à beaucoup plus que ce qu'admettent nos adversaires, comme nous l'avons fait remarquer plus d'une fois.

(1) Wegscheider lui-même dit, § 80, A, note *b :* « Quand il y aura des per» sonnes qui prouveront qu'elles ne peuvent pas supporter le vin, il faut avoir » soin de supprimer l'usage du calice, qui s'est conservé dans quelques églises, » et où l'on boit le vin au moyen d'un chalumeau, afin de prévenir et d'éviter » les dangers qui pourraient résulter de cette habitude.

(2) Ce qui est clairement démontré par l'histoire des calixtins. Voir Æneas Sylvius, dans son Histoire des Bohémiens, ch. 35.

Pour la troisième, je le nie, car le sacrement est tout entier sous chaque espèce.

Pour la quatrième, je distingue : La consécration du calice, *oui;* la distribution du précieux sang, *je le nie.*

Pour la cinquième, je distingue : Dans le sacrifice, *je l'accorde;* dans le sacrement, *je sous-distingue :* Cette séparation est assez marquée par l'une et l'autre espèce, ainsi que nous l'avons fait observer plus haut, *je l'accorde;* elle ne l'est en aucune façon dans le sacrement, *je le nie.* En effet, l'immersion employée autrefois dans l'administration du baptême figurait plus expressément la sépulture du Seigneur que l'infusion, et cependant elle n'a pas été jugée indispensable et de précepte par nos adversaires. Il faut en dire autant d'un repas qui est entier et complet, sous chaque espèce sous laquelle nous recevons Jésus-Christ, malgré que le boire et le manger ne soient pas figurés séparément. De plus, les conditions d'un festin ordinaire diffèrent essentiellement d'un festin spirituel, car le premier est incomplet sans boisson, tandis qu'il n'en est pas ainsi du festin sacramentel, dans lequel la nourriture et le breuvage se trouvent dans chaque espèce.

Pour la sixième, je distingue : Par la soustraction du calice, les fidèles sont privés d'une certaine grâce nécessaire *au salut* et *ex opere operato, je le nie.* Elle peut être obtenue *ex opere operantis,* à laquelle on peut suppléer par une ferveur plus ardente, *transeat.* En effet, le concile de Trente dit, dans le 3e chap. de la XXIe session, « qu'il faut convenir que l'on » reçoit Jésus-Christ tout entier et un vrai sacrement sous une » seule espèce, et que, par conséquent, quant au fruit qu'on » en retire, ceux qui communient sous une seule espèce, ne » sont privés d'aucune grâce nécessaire au salut. » Nous n'avons rien dit de l'autre membre de la distinction, parce que les théologiens ne s'accordent pas sur le fruit accidentel, qui provient de la réception de l'autre espèce, que les uns prétendent avoir une grâce particulière, tandis que les autres le nient (1).

(1) Bellarmin, après avoir prouvé, contre les hérétiques, dans son Traité de l'eucharistie, liv. IV, ch. 23, que l'on ne perd aucun fruit de la grâce par la communion sous une seule espèce, établit, par sa proposition 4, « qu'on » ne reçoit pas plus de fruit spirituel de la communion sous les deux espèces » que sous une seule. » Il appuie cette conclusion par de solides preuves extrinsèques et intrinsèques. Cependant, Alexandre de Hale et Gaspard Casal établissent des doutes sur sa valeur; et Vasquez, dans la discuss. 215, ch. 2,

Pour la septième, je distingue : Mais de manière à ce que les fidèles peuvent s'acquérir une consolation bien plus solide par le mérite de leur obéissance, *je l'accorde;* autrement, *transeat.* Car, quant à savoir ce qui est le plus utile et de plus consolant pour les fidèles, il faut s'en rapporter au jugement de l'Eglise, qui sait, par une longue et constante expérience, ce qui leur convient le mieux. La cause du vif désir manifesté par quelques catholiques, de recevoir la communion sous les deux espèces, tient au penchant que nous avons naturellement de vouloir toujours ce qui est défendu, et d'ambitionner ce qu'on nous refuse, et en partie aussi à l'espérance préconçue de ramener plus facilement par ce moyen les dissidents à l'unité (1). Mais si l'on peut arguer d'après les concessions faites à ce sujet, on jugera qu'il ne convient guère de rétablir jamais l'usage du calice. D'après les nombreuses observations de Benoît XIV (2), qui fait le recensement de tous ceux à qui l'usage de la communion sous les deux espèces est encore accordée aujourd'hui, on demeurera convaincu que ces concessions n'ont jamais rien produit. Ce souverain pontife refusa constamment à une protestante de distinction, qui, après avoir abjuré le luthéranisme, était entrée dans le sein de l'Eglise catholique, la permission de communier sous les deux espèces dans sa chapelle privée (3).

sur la III part. de saint Thomas, pense qu'il est plus probable que l'on reçoit plus de grâces de la réception du sacrement sous les deux espèces que sous une seule.

Mais on doit négliger ce fruit particulier, si tel est qu'il existe, puisqu'il y a des raisons très-graves pour ne point permettre indifféremment l'usage du calice à tous les fidèles. L'Eglise en a toujours agi de la sorte. Ainsi, quoiqu'il soit certain que les enfants reçoivent la grâce, *ex opere operato,* de la communion et de la confirmation, l'Eglise ne leur donne plus ces deux sacrements depuis déjà plusieurs siècles; et pourtant nos adversaires ne disent rien contre cette mesure de discipline. Voy. Bellarmin, l. c.

(1) De ce nombre est Cassandre, qui fut entraîné plus loin qu'il ne voulait par l'ardeur de son zèle. Quant à Gerson, je n'hésite pas à affirmer que ceux qui citent son nom en faveur de la communion des laïques, sous les deux espèces, ne l'ont jamais lu. En effet, il insiste fortement, dans tout ce traité, pour qu'on n'accorde jamais l'usage du calice aux laïques, sous quelque prétexte que ce soit; il s'emporte contre les Bohémiens, qui l'espéraient, et il prouve qu'il résulterait une foule d'inconvénients d'une pareille condescendance. Voy. son Traité dans ses œuv. publ. par Louis-Ellies Dupin, Anvers, 1706, t. I, p. 458, intitulé : Contre l'hérésie de la communion sous les deux espèces.

(2) Livre II, du Sacrifice de la messe, ch. 23, n. 17 et suiv.

(3) Du Synode diocésain, liv. VI, ch. 9, n. 6.

Pour la huitième, je distingue : Si, outre le sacrement, Notre-Seigneur Jésus-Christ n'eût pas voulu établir de sacrifice, *je l'accorde;* mais s'il a voulu l'établir, ainsi que nous le prouverons plus bas, *je le nie* (1).

Pour la neuvième, je le nie. En effet, Jésus-Christ ayant laissé aux pasteurs de l'Eglise qu'il avait établie, la dispensation des sacrements, les fidèles n'ont jamais pu obtenir un droit par la suite du temps et par prescription. Ils ont bien droit aux sacrements, quand ils les réclament légitimement, mais ils n'ont aucun droit quant au mode de les recevoir, Jésus-Christ ayant laissé à son Eglise le pouvoir de statuer sur cette matière, ainsi que nous l'avons vu.

Pour la dixième, soit. Toutefois, ces exceptions prouvent que la communion, sous une ou deux espèces, ne tient pas au dogme, mais dépend de la discipline. Or, si ce n'est qu'une question de discipline, elle est soumise au régime de l'Eglise, à laquelle il appartient de décider s'il est plus convenable de donner la communion d'une façon ou d'une autre. La collation du baptême était aussi, elle, une exception; mais l'Eglise décida plus tard, aux applaudissements de tous, qu'il était plus avantageux à la piété des fidèles de ne le donner que par infusion, par une loi définitive dans la matière, comme le prouvent une infinité d'autres exemples de modifications apportées à la discipline (2).

(1) Ainsi tombe l'objection de Filarète. Cet homme sans foi, schismatique de profession et tout protestant de doctrine, tout en ayant l'air d'inculquer le schisme aux sujets russes, et de pousser les catholiques au schisme par tous les moyens imaginables, fait boire les doctrines luthériennes et calvinistes aux esprits irréfléchis. Bien plus, comme il arrive toujours aux gens de cette espèce, il prêche des maximes qui mènent directement au rationalisme et à la plus complète liberté de conscience.

(2) Leibnitz dit dans le Système de théologie, pag. 254 et suiv. : « Ce n'est » pas à des particuliers, mais à ceux qui sont chargés de gouverner l'Eglise, » et spécialement au souverain Pontife, à qui le concile de Trente a laissé le » soin de décider s'il est opportun de rendre le calice au peuple, c'est-à-dire » si les motifs allégués par tant de princes et de nations sont prépondérants... » En attendant cette décision, si les chefs de l'Eglise péchaient par trop de » sévérité, ce serait à leurs risques et périls, et la faute n'en serait pas à leurs » brebis, dont le devoir est de leur obéir..... Mais je ne mets nullement en » doute la sagesse de ceux qui doivent statuer sur cette matière, ainsi que » leurs lumières, qui sauront bien leur faire résoudre ce qui convient, et qu'il » vaut mieux leur obéir que de faire un schisme, que saint Augustin regarde » comme le plus grand de tous les maux. A l'Eglise appartient le droit de » décider ce qui est de droit divin (et ceci d'une manière infaillible), comme » il est arrivé pour le changement de l'observation du sabbat en celle du » dimanche, de la permission de manger du sang et des viandes suffoquées,

CHAPITRE IV.

DE LA NÉCESSITÉ DE L'EUCHARISTIE, DE SES EFFETS ET DES DISPOSITIONS QU'IL FAUT APPORTER A LA RÉCEPTION DE CE SACREMENT.

Nous n'avons plus qu'à établir la nécessité indispensable de recevoir l'eucharistie. La doctrine impie des novateurs, qui concluaient du principe subversif de toute morale de la justification par la foi seule, que la meilleure disposition pour bien communier était une bonne dose de péchés sur la conscience; c'est pour cela que Luther écrivait : « La meilleure disposition » est d'en manquer absolument (1). » Calvin disait que « ce » banquet ne servait de rien aux justes (2). Les novateurs induisaient encore de ce principe, que la rémission des péchés a été le premier effet de ce sacrement. Mais comme les novateurs d'à présent rougissent d'une semblable doctrine, nous n'en parlerons qu'en passant.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La réception actuelle du sacrement de l'eucharistie n'est nécessaire à personne, de nécessité de moyen, mais de nécessité de précepte pour les adultes.

Les deux membres de notre proposition sont de foi et définis par le concile de Trente, qui l'a décidé ainsi par le canon 4 de la XXI[e] session : « Si quelqu'un soutient que la communion » de l'eucharistie est nécessaire aux enfants qui n'ont pas » atteint l'âge de raison, qu'il soit anathème. » Et dans la XXIII[e] session, canon 9 : « Si quelqu'un nie que tous et

» du canon des livres inspirés, de l'abrogation de l'immersion dans l'administration du baptême, des empêchements du mariage, que les protestants » eux-mêmes admettent en toute sûreté de conscience, sur la seule autorité » de l'Eglise, qu'ils méprisent en fait d'autres articles. »

(1) Bellarmin, Traité de l'eucharistie, liv. IV, ch. 17, n. 1 et suiv., lequel cite plusieurs blasphèmes de ce correcteur des sacrements, que nous ne rapporterons pas ici.

(2) Institut., liv. IV, ch. 17, § 42 : « Nous nous souvenons, dit-il, que le » banquet eucharistique est un remède pour les malades, une consolation » pour les pécheurs, une aumône pour les pauvres, lequel est inutile aux » justes, aux riches et à ceux qui sont en santé, s'il y en a qui le reçoivent. »

» chacun des fidèles de Jésus-Christ, de l'un et de l'autre » sexe, qui ont l'âge de discrétion, soit obligé de communier tous les ans, au moins à Pâques, selon le commandement de la sainte Eglise, notre mère, qu'il soit anathème (1). »

Quant à ce qui a trait à la première partie de notre proposition, si la réception actuelle de la communion du Seigneur était absolument nécessaire à tout le monde, personne ne pourrait parvenir au salut éternel sans la réception actuelle de ce sacrement. Or, l'Eglise a toujours cru et enseigné que les enfants qui mouraient après avoir reçu le baptême étaient sauvés, comme ayant été purifiés de la tache du péché originel et sanctifiés par ce sacrement. Aussi, après que l'habitude de donner la communion des enfants fut tombée en désuétude, il n'y eut point de réclamation contre l'introduction de cette nouvelle discipline, comme étant fâcheuse pour les enfants. Et de plus, certaines églises s'étant fait une loi ou une habitude de refuser la sainte communion à ceux qui avaient renoncé à la foi, même à l'article de la mort, personne ne douta du salut de ceux qui avaient reçu l'absolution, avec les dispositions requises, et de ceux qui avaient été baptisés au lit de la mort, quoique l'Eglise n'ait donné l'eucharistie ni aux uns ni aux autres.

Quant à la seconde partie de la proposition, qui est de nécessité de précepte, laquelle oblige tous les chrétiens parvenus à l'âge de raison de recevoir l'eucharistie, elle est prouvée par les paroles expresses de Notre-Seigneur, qui en font un précepte divin. Il dit dans saint Jean, chap. 6, verset 54 : « Si » vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne » buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. » Le précepte ecclésiastique est constaté par le canon du concile de Latran, qui commence par ces mots : *Omnes utriusque sexus*, etc., et par le concile de Trente, dans le canon que nous avons rapporté. Donc :

Objections.

Obj. 1. Notre-Seigneur a dit dans saint Jean, ch. 6 : « Si » vous ne mangez, etc., » comme il a dit également dans

(1) Par ce canon, le concile fixe et détermine l'époque à laquelle on doit accomplir l'obligation du précepte divin.

l'évangile de saint Jean, c. 3 : « Celui qui ne renaît pas de l'eau » et du Saint-Esprit, ne peut entrer dans le royaume des » cieux; » et dans saint Luc, c. 13, v. 3 : « Si vous ne faites » pas pénitence, vous périrez tous également. » Or, le baptême et la pénitence sont nécessaires de nécessité de moyen, après qu'on a péché. 2. C'est pour cette raison que l'Eglise universelle adopta l'usage de ne jamais donner le baptême sans l'eucharistie. 3. Saint Augustin tire un argument de cette ancienne pratique de l'Eglise contre les pélagiens, qui promettaient la vie éternelle aux enfants non baptisés, pour prouver que ces enfants, non-seulement étaient exclus du royaume de Dieu, mais encore privés de la vie éternelle, qui a été promise à ceux qui participent au sacrement de l'eucharistie. Cette sentence d'Innocent I réfute Julien : « Que » répondrez-vous, dit-il, à celui qui a déclaré que si les » enfants ne mangent la chair du Fils de l'homme, ils n'auront » pas la vie éternelle? Répondez-lui, et au Seigneur lui- » même, dont ce prêtre a allégué le témoignage (livre I, » *Contre Julien,* ch. 4, n. 13). » Il répète la même chose en différents endroits. De même qu'Innocent et Augustin, Gélase prouve cette nécessité de la communion. Donc :

Réponse à la première objection. Je nie que Jésus-Christ ait mis sur le même pied, dans les textes cités, la nécessité du baptême, et celle de la pénitence et de l'eucharistie. Car, pour le baptême, le Sauveur a employé des termes généraux : « Si » quelqu'un, etc. » Ces paroles embrassent tout le monde, tandis que pour la pénitence et l'eucharistie, il se sert de la seconde personne : « Si vous ne faites pénitence..... si vous » ne mangez..... » ce qui s'adresse aux personnes présentes, adultes, et capables de recevoir ce commandement. C'est pour cela que l'Eglise a toujours expliqué ces préceptes du Sauveur en sens tout-à-fait opposé.

A la deuxième, je distingue : Pour achever par l'eucharistie ce qu'on avait entrepris et commencé dans le baptême, *je l'accorde;* dans la persuasion que l'eucharistie était aussi indispensable que le baptême, *je le nie.* Comme les enfants reçoivent par le baptême, la vie éternelle, qui trouve sa force et son aliment dans la confirmation et l'eucharistie, l'Eglise avait l'habitude de donner ces trois sacrements à la fois. Mais jamais elle n'a cru que chacun d'eux fût également nécessaire au salut, comme personne n'en doute, quant à l'eucharistie. Du

reste, cet usage ne fut adopté ni généralement, ni toujours; en effet, en cas de nécessité, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, les laïques donnaient le baptême, sans administrer les autres sacrements, qu'ils avaient le pouvoir de donner; et cependant tout le monde était persuadé que les enfants qui mouraient après avoir été baptisés de la sorte, avaient la vie éternelle. Le concile de Trente décide toute la question quand il dit, dans le 6e chap. de la XXIe session, « que les enfants qui n'ont pas » atteint l'âge de raison ne sont nullement tenus à la communion sacramentelle de l'eucharistie, parce qu'étant régénérés » par le bain sacré du baptême, et incorporés à Jésus-Christ, » ils ne peuvent perdre, à cet âge, le titre d'enfants de Dieu, » qu'ils ont reçu par le baptême. Mais il ne faut pas pour cela » condamner les temps passés, parce qu'on aurait conservé » cette habitude dans certains endroits; car nos pères eurent » des raisons légitimes pour en agir alors de cette manière. » Pourtant nous ne devons pas hésiter un seul instant à croire » que cette conduite ait été déterminée par la pensée que ce » qu'ils faisaient était nécessaire au salut. »

A la troisième, je distingue : Saint Augustin tire une preuve *ad hominem* de l'usage de donner l'eucharistie aux enfants, contre les pélagiens, qui établissaient une distinction ridicule entre le royaume de Dieu et la vie éternelle, *je l'accorde;* dans la conviction qu'elle était indispensable à leur salut, *je le nie.* La pensée du saint docteur ressort, avec évidence, de ce qu'il a écrit sur la prédestination, où il donne pour exemple un enfant à qui Dieu permet de recevoir le baptême, et un autre qui ne l'a pas pu, malgré tout le zèle des ministres du sacrement; et dans ce cas, il n'exige pour le salut que le sacrement du baptême (1). Cela est encore prouvé par l'enseignement, souvent renouvelé dans ses œuvres, que rien ne peut empêcher un enfant, lavé du péché originel par les eaux du baptême, de recevoir de suite la grâce du salut; ceci ressort également d'autres principes très-positifs du saint docteur, qui prouvent la même chose (2). Ainsi donc, toutes les fois qu'il met en

(1) Voir livre III, Contre deux lettres des pélagiens, chap. 6, n. 12-31, et dans plusieurs autres.

(2) Par exemple : 1° Quand il dit que tous les péchés sont remis par le baptême, dans son Traité du baptême et de la concupiscence, chap. 25 et autres; 2° que les enfants naissent en Jésus-Christ par le baptême, qu'ils deviennent les héritiers de Dieu et les cohéritiers de Jésus-Christ; Traité de la peine du péché, chap. 18; 3° où il dit : « Que la grâce est donnée d'une ma-

avant, contre les pélagiens, l'usage de donner l'eucharistie aux enfants, comme étant de nécessité de moyen, il le fait d'après leurs principes; en effet, s'ils convenaient qu'il était impossible aux enfants d'entrer dans le royaume de Dieu sans le baptême, parce qu'il est écrit : « Celui qui ne renaît pas, etc., » ils devaient admettre, pour être conséquents avec eux-mêmes, que ces enfants ne pouvaient obtenir la vie éternelle sans l'eucharistie, qu'ils ne recevaient qu'après le baptême, puisqu'il est écrit aussi : « Si vous ne mangez, etc., » surtout quand l'Eglise admettait ce principe dans la pratique (1). C'est dans ce sens qu'on doit entendre les papes saint Innocent et Gélase, qui, l'un et l'autre faisaient allusion à la discipline alors en vigueur dans l'Eglise, lorsqu'ils savaient parfaitement que ceux qui

» nière cachée, aux enfants, par le baptême, » chap. 9. 4° Que les enfants deviennent justes et saints par le baptême (*Op. imperfecti contra Jul.*, liv. V, c. 64). Or, il est impossible de concilier ces principes, et d'autres semblables, avec la nécessité de l'eucharistie, pour obtenir la vie éternelle. Voy. encore le même docteur, liv. I, de l'Origine de l'âme, chap. 9, et liv. III, chap. 19.

(1) *Vindiciæ Augustinæ*, c. 4, où il fait très-bien remarquer que, à la vérité, les anciens disaient que les enfants ne pouvaient obtenir la vie éternelle, ou le salut éternel, sans l'eucharistie, qui était donnée sitôt après le baptême, mais qu'ils n'avaient jamais soutenu que les enfants qui n'avaient reçu que le baptême, n'avaient pas la grâce et un droit à la vie éternelle, avant qu'ils eussent reçu le sacrement d'eucharistie. Il ne faut pas confondre ces deux choses. La première s'explique parfaitement par la pratique de l'Eglise et le sujet en litige, ou par la discussion avec les pélagiens; c'est comme si l'on disait que les enfants ne peuvent être sauvés sans le baptême; tandis que la seconde est fausse et contraire à la pensée des Pères, comme le prouve ce que nous avons dit déjà. Saint Fulgence, dans sa réponse à deux lettres du diacre Ferrand, entend ce qui a été dit par saint Augustin et les autres Pères, de la nécessité de l'eucharistie pour les enfants, de la participation spirituelle, donnée dans le baptême, qui unit les enfants à Dieu, par la foi et la charité. Saint Thomas est en faveur de cette explication, je l'admets. Cependant, vu la pratique de l'Eglise primitive, à laquelle les anciens font allusion, entre autres les souverains pontifes saint Innocent et Gélase, vu les textes très-clairs de saint Augustin, où il parle du sang de Jésus-Christ, que l'on faisait boire aux enfants, l'opinion des auteurs, qui expliquent en ce sens la pensée des anciens, ne me paraît pas raisonnée. Citons seulement saint Augustin, qui dit (*Op. imperf.*, ch. 30) : « *Pourquoi donne-t-on le sang* qui a été versé » pour la rémission des péchés, étant fait semblable à la chair de péché, *que* » *l'enfant buvait*, pour obtenir la vie éternelle, s'il ne recevait pas la mort » par le péché originel? » Or, on ne peut pas expliquer ces paroles seulement par une réception spirituelle de l'eucharistie.

Du reste, on ne peut pas accuser d'erreur saint Augustin et les souverains pontifes que nous avons cités, quand ils semblent établir la nécessité de l'eucharistie, même pour les enfants, comme veut le faire croire Maldonat, Commentaire sur saint Jean, c. 6, vers. 54, livre unique sur le concile de Trente, contre un abbé, ch. 5, où, repassant les erreurs de saint Augustin, il cite ce passage. Voir encore le cardinal Bona, de la Liturgie, liv. II, chap. 19, § 1, avec les notes de Rob. Sala.

mouraient, n'ayant reçu que le sacrement de baptême, étaient sauvés néanmoins.

PROPOSITION II.

La rémission des péchés n'est ni le principal, ni le seul effet de la sainte eucharistie; la foi seule n'est pas une disposition suffisante pour la réception de ce divin sacrement.

Les deux membres de cette proposition, qui tiennent étroitement l'un à l'autre, sont de foi. En effet, le concile de Trente dit, au canon 5 de la XIII[e] session : « Si quelqu'un dit que la » rémission des péchés est le principal effet de la sainte eucha- » ristie, et qu'elle n'en a pas d'autres, qu'il soit anathème. » Et au canon 11, de la même session : « Si quelqu'un dit que » la foi est une disposition suffisante pour recevoir le sacre- » ment de l'eucharistie, qu'il soit anathème. »

Telles sont les preuves des deux membres de notre proposition. L'Apôtre dit, dans sa I ép. aux Corinthiens, chap. 11, vers. 28 : « Que l'homme s'éprouve, et qu'il mange de ce pain » et qu'il boive de ce calice. Car celui qui mange et boit in- » dignement, mange et boit son jugement, en ne faisant pas » le discernement du corps du Seigneur (1). » La tradition universelle et l'accord unanime de l'Eglise démontrent que cette épreuve ne consiste pas dans la foi seule, mais dans la pureté de conscience et la grâce habituelle, figurée par la robe nuptiale (saint Matthieu, chap. 12) et par le lavement des pieds (saint Jean, chap. 13). Car dans les premiers siècles de l'Eglise, il n'était pas permis aux pénitents, non encore réconciliés, ainsi qu'aux catéchumènes, même de regarder la sainte eucharistie (2). Tous les conciles, celui d'Elvire, can. 77 et 79 (3); d'Ancyre, can. 5 et 7 (4); de Nicée, can. 11 (Hardouin, *Actes des conciles*, tom. I, col. 434), défendent de donner la sainte eucharistie aux pécheurs et aux pénitents non réconciliés.

(1) Voir Bernardin de Pecquigny, qui prouve clairement que les paroles de l'Apôtre ne peuvent s'appliquer qu'à la pureté de conscience.

(2) Les éditeurs de Saint-Maur, Observations sur l'oraison funèbre de saint Satyre, par saint Ambroise, *loc. cit.*

(3) Cardinal d'Aguirre, Collection complète des conciles d'Espagne, tom. I, commentaire sur ces conciles.

(4) Hardouin, Actes des conciles, tom. I, col. 275 et suiv.

Parmi les Pères, saint Justin écrivait, dans sa 1re apologie : « Personne ne peut y participer, s'il ne vit conformément à » la règle prescrite par Jésus-Christ (1). » Saint Cyprien, épître 10, reprend vivement « ceux qui, contrairement à la » loi de l'Evangile..... avant d'avoir fait pénitence, avant la » confession des péchés graves et mortels, avant l'imposition » des mains de l'évêque et du clergé, ont l'audace d'offrir le » saint sacrifice pour eux (pour ceux qui étaient tombés dans » l'idolâtrie), et de distribuer le corps de Jésus-Christ aux » fidèles, quand il est écrit : *Que celui qui mange ce* » *pain*, etc. (2). » Saint Jean Chrysostôme, en plusieurs endroits, et notamment dans l'homélie 82, sur saint Matthieu : « Ici donc, dit-il, point de Judas, point d'avares; que celui » qui n'est pas son disciple, se retire; cette table n'admet pas » les gens de cette sorte. Je fais ma pâque, dit-il, avec mes » disciples (3). » Et encore : « Quelle pureté ne doit pas avoir, » dit-il, celui qui participe à ce sacrifice! La main qui touche » cette chair sacrée, la bouche qui s'emplit de ce feu sacré, » la langue qui se rougit, en tremblant, de ce sang divin, » doivent être plus pures que les rayons du soleil (4). » Enfin, pour ne citer que saint Augustin, traité 24, sur saint Jean : « Apportez l'innocence à l'autel, dit-il; ayez soin de confesser » ces péchés que vous commettez chaque jour, par fragilité, » bien qu'ils ne soient pas mortels, etc. (5). »

La raison seule de l'institution de ce sacrement, prouve que celui qui le reçoit doit être en état de grâce. En effet, la nourriture ne rend pas la vie aux morts et ne l'entretient pas en eux. Ceux des protestants qui, reniant l'absurde doctrine de leurs pères, commencent enfin à reconnaître que l'épreuve consiste dans l'examen de la conscience et la confession des péchés, se soumettent à cette pratique avant de recevoir le sacrement d'eucharistie (6).

(1) Voir le texte grec.

(2) Toute la lettre est en ce sens, et ruine de fond en comble le système des protestants.

(3) Edition de Saint-Maur, n. 5.

(4) Ibidem.

(5) Bellarmin fait très-bien observer, n. 11, loc. cit., que, d'après Luther, a très-sainte Vierge et les apôtres eussent été exclus de la sainte table, parce que leur conscience ne leur reprochait aucun péché mortel.

(6) Témoin Wegscheider, qui dit des luthériens, § 176 : « L'église (luthé- » rienne) admet à la sainte cène ceux qui, étant introduits dans la société des

Voici ce que nous avions à dire aux hérétiques. Les professeurs de théologie morale passent en revue les différentes dispositions de corps et d'âme, pour recevoir la sainte eucharistie avec plus de fruit. Quelques théologiens ont professé des opinions diamétralement opposées vis-à-vis de la fréquente communion. Les uns, sans égard au respect que l'on doit à Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'eucharistie, et uniquement occupés des avantages que procure la communion fréquente ou quotidienne, n'ont eu en vue que d'en rendre l'accès plus facile, sans insister suffisamment sur la préparation que demande un mystère si auguste. Les souverains pontifes ont condamné cette manière de voir. Innocent XI a anathématisé cette proposition : « La confession et la communion fréquentes, même » dans ceux qui vivent comme des païens, est un signe de » prédestination (1). »

Les autres, tout occupés d'exalter la grandeur et la dignité de ce sacrement, et à faire ressortir l'immensité qui sépare notre bassesse de la majesté divine, exigent des dispositions si sublimes, que non-seulement les justes, mais les âmes d'une sainteté éminente, ne peuvent rafraîchir leur cœur de cette nourriture céleste, même à Pâques, si elles n'ont la charité et les vertus héroïques de la primitive Eglise. Aussi en trouve-t-on qui font le plus grand éloge de la communion liturgique, qu'ils désirent être faite seulement dans l'église paroissiale, où il n'y a qu'un autel, et ne veulent conserver d'hosties consacrées que pour les malades, ou toute autre raison très-grave; ils aiment à mettre les ciboires dans un lieu très-élevé, pour

» chrétiens par *la confirmation* (non par le baptême; nous avons dit ailleurs » ce que les protestants entendent par ce mot de *confirmation*), par la foi et » un cœur bien préparé (I ép. aux Corinthiens, chap. 11, vers. 26), ont, au » préalable, *confessé leurs péchés*, et qui en ont reçu *l'absolution*, s'approchent » avec piété de ce sacrement. » Et il ajoute, dans la note *c*, « que la » confession *publique* a été ajoutée ou substituée à la confession et à l'ab» solution *privée*, par la suite des temps, dans un grand nombre d'églises » luthériennes. » Ce qui ne l'empêche pas, au § 180, *b*, n. 3, d'exhorter ses coreligionnaires à se montrer moins difficiles à se réunir aux calvinistes. Il continue encore de la sorte, au même endroit, et « prévient les ministres » des églises de ne point laisser périmer *leurs droits de pasteurs*, par suite » de cette union des deux sectes de protestants, et qu'il faut faire en sorte » que la rétribution en argent, perçue jusqu'à ce jour par les ministres de » l'église luthérienne, pour l'audition des confessions et l'absolution, soit » remplacée d'une autre manière, par des offrandes volontaires et une rému» nération plus décente. »

(1) N° 56, ann. 1679; voy. Viva, ouv. cit.

rendre le plus difficile possible la réception du pain des anges; et comme si ce n'était pas assez, ils exaltent, auprès des ignorants de l'histoire de l'Église, avec des tournures de phrases pleines de perfidie, ces temps heureux où, d'après ce qu'ils disent, les fidèles ne communiaient qu'à de rares intervalles.

Innocent XI ayant anathématisé deux propositions trop larges sur ce sujet, Alexandre VIII en condamna deux trop sévères, dont voici la première, qui est au n. 22, conçue en ces termes : « On doit regarder comme sacriléges ceux qui » prétendent avoir droit à la communion avant d'avoir fait » une pénitence proportionnée à leurs péchés. » Et la seconde, qui est au n. 23 : « On doit éloigner de la communion ceux » qui n'ont pas encore un amour de Dieu très-pur et sans » aucun mélange d'amour des choses de ce monde (1). »

D'ailleurs, il est bien difficile de décider s'il est plus avantageux, pour les fidèles, de s'approcher souvent de la sainte table ou de s'en éloigner. Au reste, cette question a cela de commun, comme le fait très-bien observer le Père Pétau (2), avec toutes les autres questions pratiques dépendant des circonstances, des temps, des lieux, des personnes, des conditions, des positions sociales, des charges, des dignités et d'une foule d'autres choses, et qui ne peuvent recevoir une solution générale et absolue, mais doivent être résolues en sens divisoire et décidées après un examen partiel et réfléchi. Deux choses pourtant sont certaines : c'est que 1. l'Église a toujours souhaité que les fidèles eussent souvent recours à un sacrement si efficace pour le soulagement des misères de chaque jour; 2. qu'elle n'a jamais eu l'intention de le refuser à celui qui y apportait un cœur pur de tout péché, autant du moins qu'il est possible à l'infirmité humaine (3). Enfin, la question est laissée à la prudence des confesseurs, ainsi que la déclaré Innocent XI (4).

(1) Voy. Viva, sur ces propositions, ouv. cit.

(2) Traité de la pénitence, livre III, ch. 3, § 1.

(3) Voir Pétau, huit livres de la pénitence qu'il fit pour réfuter Arnauld, dans son malheureux écrit : de la Fréquente communion.

(4) Dans son décret *Cum ad aures*, sur la communion quotidienne, dans Viva, Condamnation des thèses, etc., et dans l'appendice à la 56e propos., condamnée par Innocent XI.

Objections.

Obj. La liturgie ecclésiastique, ainsi que tous les Pères, nous enseignent que l'effet propre de l'eucharistie est la rémission des péchés. En effet, l'Eglise fait cette prière : « Que » cette communion nous purifie de nos crimes..... qu'elle » nous lave de nos iniquités; » saint Jean Chrysostôme dit : « Toute espèce de maladie reçoit sa guérison par ce re- » mède (1) ; » saint Ambroise : « Approchez-vous de lui et » soyez absous de vos péchés, parce qu'il est la rémission de » nos fautes (2). » Or, les paroles mêmes de Notre-Seigneur confirment cette doctrine, puisqu'il dit en saint Matthieu, ch. 26, v. 8 : « C'est ici mon sang, le sang du Nouveau- » Testament, qui sera répandu pour la rémission des péchés » d'un grand nombre; » et dans saint Jean, ch. 7, v. 52 : « Le pain que je vous donnerai, c'est ma chair pour la vie » du monde. » Donc :

Réponse. Je dist. l'antécédent. L'effet propre de l'eucharistie est la rémission des péchés quant à la peine, *je l'accorde;* quant à la coulpe, *je sous-distingue :* L'effet propre de l'eucharistie est la rémission des péchés véniels, *je l'accorde;* des péchés mortels, en soi et immédiatement, *je le nie.* En effet, l'eucharistie, en tant que sacrifice propitiatoire, comme nous le verrons plus bas, a la puissance de remettre les péchés mortels quant à la peine, et les péchés véniels quant à la coulpe : pouvoir qu'on admet également dans l'eucharistie, en tant que sacrement (3). Mais si l'on veut parler des fautes graves, il est certain que l'eucharistie, même en tant que sacrifice, ne les efface que médiatement, c'est-à-dire en obtenant les grâces et les dispositions nécessaires pour en avoir la contrition, comme nous le dirons en temps et lieu. On doit entendre les différents textes et tous les autres arguments pour et contre dans le sens que l'Eglise les a toujours entendus, comme le prouvent clairement les preuves à l'appui. Aussi, « pour qu'on ne reçoive pas indignement, pour sa mort et sa

(1) Quatrième homélie, sur saint Matthieu, n. 9.

(2) Sermon 18, sur le psaume 118, n. 28.

(3) Les théologiens ne sont pas d'accord sur la question de savoir si le sacrement de l'eucharistie remet même les péchés mortels, *par accident;* les uns affirment, les autres nient. Voy. Vasquez, sur la III part. de saint Thom., discuss. 205, chap. 3 et 4.

» condamnation, un si grand sacrement, le saint concile de
» Trente décide et déclare à tous ceux qui sentent leur con-
» science chargée d'un péché mortel, quelque sincère que leur
» paraisse leur contrition, qu'ils doivent recourir à la confes-
» sion sacramentelle avant de communier, lorsqu'ils peuvent
» trouver un confesseur. Et si quelqu'un ose enseigner le
» contraire, le prêcher, le soutenir avec obstination ou sou-
» tenir une discussion publique en ce sens, soit excommunié
» *ipso facto* (sess. XIII, can. 11). »

Voici ce que nous avions à dire sur l'eucharistie comme sacrement. Nous traiterons plus facilement de sa matière, de ses formes et de son ministre dans la seconde partie de ce traité, dont le sujet sera toujours l'eucharistie, mais alors en tant que sacrifice.

DEUXIÈME PARTIE.

DU SACRIFICE.

Le mot de *sacrifice*, qui vient de *sacro faciendo*, peut être pris en sens large et improprement dit, ou en sens strict et rigoureux. Dans le premier sens, tout acte de religion, intérieur ou extérieur, agréable à Dieu et fait à son intention, peut prendre le nom de sacrifice. C'est dans cette signification que l'Ecriture sainte appelle tout acte de vertu un sacrifice de louanges, hosties spirituelles, sacrifice d'un cœur contrit. Dans l'autre, qui est le sens propre et théologique, le sacrifice se définit ordinairement : « L'offrande d'un objet sensible
» faite à Dieu par son ministre légitime, en reconnaissance de
» son souverain domaine sur toutes les créatures, qui est
» changé et consacré par des cérémonies mystiques. » Les partisans de cette définition disent que ces dernières paroles établissent la distinction qu'il y a entre l'oblation, qui n'entraîne pas de changement ni de sacrifice, lequel exige le changement de l'objet offert, par exemple, l'effusion du sang, si l'objet est animé; la division ou la combustion s'il est inanimé.

Cette définition n'est pas agréée de tous les théologiens, parce qu'elle renferme des conditions qui ne sont pas de l'essence du sacrifice (1), et parce qu'elle n'explique pas assez exactement les conditions requises pour la raison formelle du sacrifice, comme ils disent (2); enfin, parce que la raison dernière du sacrifice, qui est le changement ou la destruction de l'objet offert, ne semble pas se vérifier dans le saint sacrifice de la messe, et que par conséquent on ne peut appliquer cette définition à un sacrifice non sanglant.

C'est pour cela que Vasquez, arrêté par ces difficultés, a cherché une autre définition qui pût les éviter et ouvrir une voie plus facile pour établir, contre les protestants, la vérité de notre sacrifice. Il faut donc observer qu'en général la raison formelle du sacrifice consiste dans la reconnaissance de la toute-puissance de Dieu, auteur de la vie et de la mort (Vasquez, sur la III part. de saint Thomas, disc. 222, ch. 8), d'où il conclut que le changement de l'objet offert n'est pas de la raison formelle du sacrifice. D'après cette notion du sacrifice, il le définit : « Le sacrifice est un signe subsistant dans » un objet par lequel nous reconnaissons Dieu pour l'auteur » de la vie et de la mort (3). »

Ce fondement une fois posé, il distingue deux sortes de sacrifices : l'un *absolu*, l'autre *relatif* ou *commémoratif*. L'absolu est celui qui est tel en lui-même, sans relation avec un autre et sans qu'il soit commémoratif d'un autre, comme, par

(1) Par exemple, *le ministre légitime* ne paraît point appartenir à l'essence du sacrifice, parce que, dans la loi naturelle, avant que Dieu ou la société eussent désignés des hommes pour offrir les sacrifices, chacun pouvait, selon son gré, honorer Dieu par cette espèce de culte. Aussi, quoique Abel ne fut point l'aîné, il offrit cependant des sacrifices à Dieu; il faut en dire autant de tous ceux qui vivaient séparés des autres hommes. De plus, ces théologiens font observer qu'on peut appliquer cette définition à l'oblation solennelle de l'encens, qui consiste également dans l'oblation d'une chose sensible, pour adorer Dieu, faite par le ministre légitime, et qui est détruite et changée. Cependant, on ne dira pas qu'un encensement soit un sacrifice proprement dit.

(2) Car si la raison formelle du sacrifice consistait dans la manifestation de l'obéissance qui est due à Dieu, et du culte de latrie, la raison formelle du sacrifice, comme ils disent, ne différerait en rien de l'adoration, dans laquelle on donne à Dieu les mêmes témoignages de dépendance, d'autant plus que nous pouvons rendre à Dieu nos hommages d'adoration et de soumission, aussi bien par le sacrifice que par une simple oblation. Mais plutôt voyez Vasquez, sur la III part. de saint Thomas, diss. 220, ch. 3.

(3) Dissert. 221, ch. 3. Cette définition renferme la raison formelle du sacrifice.

exemple, l'immolation des animaux ou la destruction d'un autre objet; le relatif ou le commémoratif est celui qui n'est tel que par sa relation avec un autre dont il rappelle la mémoire, ou dont il contient la représentation, comme, par exemple, le sacrifice de la messe, qui se rapporte au sacrifice de la croix, dont il rappelle le souvenir et offre la représentation par la consécration des deux espèces, ou l'immolation mystique (1).

Le sacrifice absolu exige rigoureusement, au point de vue de la matière, le changement de l'objet, comme il dit toujours, mais non le sacrifice relatif ou commémoratif. Car le changement, qui précède dans le sacrifice absolu, suffit pour la raison formelle du sacrifice relatif ou commémoratif; en effet, ce dernier se rapporte au sacrifice absolu, le rappelle et le figure. Et justement, puisque la raison du sacrifice consiste dans l'hommage rendu à la toute-puissance de Dieu, auteur de la vie et de la mort, s'il y a une oblation par laquelle on puisse honorer Dieu et le reconnaître pour l'auteur de la vie et de la mort, sans changement réel et véritable de l'objet offert, cette oblation est un réel et vrai sacrifice. Ainsi, prenant toujours pour exemple le sacrifice de la messe, Jésus-Christ se rend présent, par la consécration des deux espèces, sans aucune altération de lui-même, et cependant comme victime. En effet, Dieu est adoré comme auteur de la vie et de la mort, par cette présence, comme une victime immolée, en quoi, comme nous l'avons dit, consiste la véritable raison du sacrifice. En effet, Jésus-Christ offre, par cette immolation mystique, le même sacrifice qu'il offrit sur l'arbre de la croix par l'effusion réelle de son sang.

Le même auteur fait remarquer avec soin que, pour constituer un vrai sacrifice, fût-il simplement commémoratif, le simple signe de l'objet offert n'est pas suffisant, mais il faut l'objet lui-même. Car s'il n'y avait que le signe, il n'y aurait point de sacrifice, mais seulement l'image d'un sacrifice. Aussi, d'après l'hypothèse des sacramentaires, Jésus-Christ ne s'immolerait pas en réalité, mais il ne nous eût laissé que la figure du sacrifice qu'il offrit de lui-même sur l'arbre de la croix, et par conséquent il n'y aurait pas de sacrifice (2).

Ainsi pense ce savant théologien. Nous ne prétendons point

(1) Ibid., diss. 220, ch. 3, et 222, ch. 8.

(2) Ibid., diss. 222, ch. 8, n. 66.

que ce soit là le seul moyen d'établir la vérité de notre sacrifice; nous disons seulement que c'est le plus facile pour arriver au but que nous nous proposons, soit parce qu'il résout la principale difficulté qu'on nous oppose, soit parce que les sentiments des Pères s'harmonisent heureusement avec cette manière de raisonner, soit enfin parce qu'une fois ce point admis, les protestants n'ont plus rien qui puisse les éloigner de cet article de la foi catholique (1). Deux choses seulement sont requises et suffisantes pour établir la vérité du sacrifice de la messe, c'est-à-dire la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, que nous avons prouvée plus haut, et la représentation du sacrifice de la croix, dont nos adversaires ne peuvent nier la réalité dans la célébration du mystère de l'eucharistie. Cette exposition de la doctrine est si peu opposée à la foi catholique, que plusieurs théologiens la proposèrent, dans le concile de Trente, pour établir la vérité catholique du saint sacrifice (2).

Voici ce qui a trait à la notion du sacrifice; elle se partage en plusieurs divisions. 1. Et d'abord, à raison du temps, les uns furent appelés *sacrifices de la loi naturelle;* les autres, *sacrifices de la loi écrite.* 2. A raison de la matière du sacrifice, les uns étaient appelés *hosties* ou *victimes;* les autres, *immolation;* d'autres enfin, *libations.* 3. A raison du mode employé dans ces cérémonies, *holocaustes, hosties pacifiques,* ou *hosties pour les péchés,* dont on trouve une ample explication dans le Lévitique; à raison de la fin, quelques-uns reçurent le nom de *latreutiques,* par lesquels on rendait à Dieu l'hommage de soumission et de dépendance; d'autres, *eucharistiques,* qui étaient offerts en actions de grâces pour des bienfaits reçus; il y en avait d'*impétratoires,* qui avaient pour but d'obtenir quelque grâce; enfin, de *propitiatoires,* pour obtenir la rémission des fautes que l'on avait commises. Le sacrifice de la nouvelle loi, dont nous allons traiter ici, embrasse à lui seul toutes ces qualités et toutes les fins qu'on se proposait, et qui donnèrent lieu à toutes ces différentes espèces de sacrifices dans l'ancienne loi.

(1) C'est donc avec raison que Veronius écrit dans sa Règle de foi, ch. 2, § 14, après avoir exposé la doctrine de Vasquez : « Quoi de plus facile à croire » que *le sacrifice vrai et réel,* mais seulement commémoratif et non absolu » entendu de cette façon? »

(2) Voir Pallavicini, Histoire du concile de Trente, livre XXVIII, ch. 2.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA RÉALITÉ ET DE LA NATURE DU SACRIFICE EUCHARISTIQUE.

Ce ne sont pas seulement tous les novateurs, tels que les calvinistes, les zwingliens, les sociniens, les méthodistes et les rationalistes qui nient le sacrifice proprement dit, mais les luthériens eux-mêmes, qui admettent la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et qui rejettent cependant la vérité du sacrifice eucharistique comme injurieuse au sacrifice de la croix. Leur chef, Luther, donne le nom d'*abomination* au sacrifice offert dans la célébration du mystère de l'eucharistie. Il dit, dans son colloque qu'il eut avec le démon, que cet esprit de malice lui avoua que c'était lui qui lui avait conseillé d'abolir le sacrifice de la messe (1). Le saint concile de Trente a anathématisé cette erreur dans sa XXIIe session, et confirmé le dogme catholique dans les quatre canons suivants. Canon 1 : « Si quelqu'un dit que, dans la messe, on n'offre » point à Dieu un vrai et réel sacrifice, et qu'il n'est offert que » pour nous donner à recevoir Jésus-Christ, qu'il soit ana» thème. » Canon 2 : « Si quelqu'un dit que, par ces paroles : » *Faites ceci en mémoire de moi,* Jésus-Christ n'a point donné » le sacrement de l'ordre à ses apôtres, et qu'il ne les a pas » établis prêtres pour qu'ils offrissent son corps et son sang, » ainsi que tous les autres prêtres, qu'il soit anathème. » Canon 3 : « Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe n'est » qu'un sacrifice de louanges et d'actions de grâces, ou » qu'une simple commémoraison du sacrifice de la croix, » qu'il n'est point propitiatoire et qu'il n'est utile qu'à celui » qui l'offre, et qu'on ne doit point l'offrir pour les vivants et

(1) Voir Bellarmin, Traité de l'eucharistie, liv. V, ch. 15, n. 3. Nous voyons d'après cela, que des deux premiers *correcteurs des sacrements,* qui se disputaient l'honneur d'avoir le premier levé l'étendard de la révolte contre l'Eglise, Luther et Zwingle, l'un avait eu pour maître un esprit qu'il ne connaissait pas, celui qui l'avait engagé à nier la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, était blanc ou noir; et l'autre, le diable lui-même. Peut-on ne pas rougir de suivre la doctrine de ces *abréviateurs,* ou plutôt du diable lui-même, qui fut le maître de l'un et de l'autre. Ce ne sont pas là des inventions des catholiques, mais des aveux que les hérésiarques ont consignés dans leurs écrits.

» pour les morts, pour les péchés et les peines qui leur sont » dues, pour satisfaire à Dieu et pour toutes nos autres né- » cessités, qu'il soit anathème. » Canon 4 : « Si quelqu'un dit » que le saint sacrifice de la messe fait injure au très-saint » sacrifice que Notre-Seigneur Jésus-Christ a offert sur la » croix, ou qu'on diminue sa puissance, qu'il soit anathème. » Nous allons poser la proposition suivante pour établir notre doctrine.

PREMIÈRE PROPOSITION.

On offre, dans la sainte messe, un vrai et réel sacrifice, comme il est démontré, en premier lieu, par l'Ecriture sainte.

Jésus-Christ a offert à Dieu un vrai et réel sacrifice dans la sainte cène, ou dans l'institution de l'eucharistie. Or, il ordonna aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce de faire ce qu'il a fait lui-même, en disant : « Faites ceci en mé- » moire de moi; » saint Luc, chap. 12, v. 19. Donc on offre aussi à Dieu, dans la sainte messe, un vrai et réel sacrifice.

La *majeure* de cette proposition, contre laquelle seule on peut faire des objections, est appuyée de plusieurs preuves. Car, 1. d'après ce que nous avons dit sur la notion du sacrifice eucharistique, deux conditions seulement sont requises pour la raison formelle du sacrifice commémoratif ou relatif, tel, par exemple, qu'est le sacrifice de l'eucharistie, savoir, la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie et le renouvellement de sa mort, pour reconnaître la toute-puissance de Dieu, auteur de la vie et de la mort. Nous avons établi le premier point contre les sacramentaires, et aucun de nos adversaires ne peut révoquer en doute le second; car tous les protestants, non-seulement admettent, mais tous défendent, ainsi que nous l'avons déjà vu (1), que la consécration sous les deux symboles, c'est-à-dire du pain et du vin, est faite séparément pour représenter la séparation du sang d'avec le corps, qui eut lieu à la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ. 2. Par

(1) Quand nous avons traité de la promesse de l'eucharistie, d'après l'évangile de saint Jean, et de la communion sous les deux espèces.

Il faut cependant faire remarquer que les relations du sacrifice de la messe avec le sacrifice de la croix ne sont pas les mêmes que les relations du sacrifice de la messe avec la célébration de la cène. Car, dans ce dernier cas, l'institution de l'eucharistie se rapportait au sacrifice de la croix, qui devait bientôt se consommer, et dans la messe, il se rapporte à un sacrifice déjà consommé.

toutes les circonstances de son institution. En effet, Jésus-Christ établit l'eucharistie après avoir immolé l'ancienne pâque dans le corps d'un agneau, auquel il en substitua un nouveau dans l'oblation de son corps. Et si la célébration de l'ancienne pâque était un vrai sacrifice (1), la célébration d'une nouvelle dut l'être également, à cette seule différence près que le sacrifice offert dans l'immolation d'un agneau était un sacrifice absolu, et que l'institution de l'eucharistie, l'offrande, était relative au sacrifice qui devait bientôt se consommer sur l'arbre de la croix. Et de plus, au temps où Notre-Seigneur Jésus-Christ institua l'eucharistie, il fit une nouvelle alliance ou un nouveau testament par ces paroles : « C'est là le sang » du Nouveau-Testament; » or, d'après la doctrine de l'Apôtre, épître aux Hébreux, chap. 9, v. 17 et suiv., il fallait que le testament et l'alliance fussent sanctionnés par le sacrifice et le sang; c'est pourquoi, de même que Moïse a dit du sang d'un taureau, Exode, chap. 24, v. 8 : « C'est le sang de » l'alliance que le Seigneur a faite avec vous; » ou, selon les paroles de l'Apôtre, qui cite ce texte de l'Ancien-Testament, dans son épître aux Hébreux, chap. 9, v. 20 : « C'est le sang » du Testament que Dieu vous a donné; » de même, Jésus-Christ faisant allusion à ces paroles et employant presque les mêmes termes pour fonder sa nouvelle alliance, dit : « C'est le » sang du Nouveau-Testament. » Or, Moïse parle du sang offert en sacrifice; donc, on doit entendre les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ de l'oblation du sacrifice de son sang (2).

(1) Pour nous ôter la preuve tirée de l'immolation de l'agneau paschal, comme étant une figure de notre sacrifice, les protestants ont nié que cette immolation renfermât la raison d'un sacrifice. Mais, outre qu'elle ressort de la nature même du sujet, l'historien Josèphe Flavius appelle en toutes lettres dans divers passages de son histoire, l'immolation de l'agneau paschal un sacrifice, et tous les Juifs s'accordent en cela. Enfin les protestants eux-mêmes se sont rendus à la vérité en avouant plus tard que cette immolation était un sacrifice, entre autres Bochart, *in Hierozoico,* liv. II, ch. 50, où il établit une longue discussion sur l'agneau paschal, et au § 3, il prouve *ex professo*, par l'Ecriture et par le rite même, que la pâque était un vrai sacrifice; t. I, de ses œuvres, col. 551 et suiv., éd. de Londres, 1663. Et pourtant Kuinoël, dans le prem. chap. de saint Jean, au vers. 19, soutient, contre l'autorité manifeste des Ecritures et le consentement de tous les Juifs, que l'immolation de l'agneau paschal n'était qu'un sacrifice improprement dit.

(2) Il faut se rappeler ici l'observation de Glassius, que nous avons citée plus haut, et qui vient ici fort à propos. Cet auteur, après avoir comparé le texte de l'Exode avec celui de saint Paul et les paroles de Notre-Seigneur

Ce qui ajoute une grande force à notre raisonnement, c'est ce que nous tirons des Actes des apôtres et de la doctrine de saint Paul. On lit au chap. 13 des Actes, v. 2, des prophètes et des docteurs d'Antioche : « Pendant qu'ils s'acquittaient de » leur ministère devant le Seigneur et qu'ils jeûnaient, le » Saint-Esprit leur dit, etc. » Le mot grec λειτουργούντων, fait voir qu'il s'agit ici du sacrifice; Erasme le traduit par : « Ils offraient le sacrifice (1); » et Henri Etienne : « Pendant » qu'ils donnaient leurs soins aux choses de Dieu. » Saint Paul, afin d'écarter les fidèles du crime d'idolâtrie, dit au chap. 9, v. 18 et suiv., de sa I ép. aux Cor. : « Considérez les » Israélites selon la chair; ceux d'entre eux qui mangent la » victime immolée, ne prennent-ils pas *ainsi* part à l'autel?... » Mais ce que les païens immolent, ils l'immolent aux démons » et non pas à Dieu. Or, je désire que vous n'ayez aucune » société avec les démons. Vous ne pouvez pas boire le calice » du Seigneur et le calice des démons. Vous ne pouvez pas » participer à la table du Seigneur et à la table des démons. » L'Apôtre met ici en parallèle la table et l'autel des chrétiens avec la table et l'autel des païens; or, la table et l'autel se rapportent au sacrifice; donc l'Apôtre compare le sacrifice des chrétiens avec le sacrifice des païens; bien que ces offrandes fussent faites aux faux dieux et aux esprits de ténèbres, elles n'en étaient pas moins des sacrifices proprement dits; donc, d'après la pensée de l'Apôtre, on doit regarder comme un sacrifice véritable et proprement dit le sacrifice des chrétiens. Le même apôtre, afin d'éloigner les fidèles de l'usage des sacrifices judaïques, dit dans son épître

Jésus-Christ, conclut de là à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie; et nous aussi, pour les mêmes raisons, nous déduisons la vérité du sacrifice eucharistique qui fut institué dans la cène, quand nous comparons le sang que Notre-Seigneur y donna à ses apôtres avec le sang des victimes que l'on immolait autrefois.

(1) Mais quoique Erasme change le texte grec, ainsi que nous l'avons dit, il l'applique cependant dans sa remarque à la prédication de l'Evangile, en disant, *administrant,* ce qui est le propre de ceux qui offrent le saint sacrifice. Or, il n'y a pas de sacrifice plus agréable à Dieu que la prédication de la doctrine évangélique. Voir ses œuvres, édit. de Lyon, Bat., 1705, t. VI. Et de même tous les protestants, dans leurs différents traités sur les critiques sacrées, pour l'histoire première. Il faut pourtant en excepter Grotius, qui entend ce mot syriaque et arabe, dans le sens de *la prière,* parce qu'il est uni conjointement au jeûne. Il faut lui adjoindre Rosenmuller et Kuinoël, qui ajoutent que cela avait eu lieu à quelque jour de fête solennelle. Voyez, contrairement à cette explication, Corneille à Lapierre.

aux Hébreux, chap. XIII, v. 10 : « Nous avons un autel » dont les ministres du tabernacle n'ont pas le pouvoir de » manger (1). » De même que les Juifs, les chrétiens avaient un autel (en grec, *θυσιαστήριον*, *sacrificatoire*) dont ils avaient le pouvoir de manger. Or, comme les chrétiens ne peuvent rien manger de leur autel que l'eucharistie, il s'ensuit évidemment, d'après l'Apôtre, que l'eucharistie y est offerte en sacrifice; autrement, saint Paul aurait cité l'autel mal à propos, si cette nourriture, que l'on dit être prise à l'autel, n'avait été offerte à Dieu auparavant en sacrifice.

L'Ancien-Testament vient ici en confirmation de ce que nous venons de dire; nous n'avons pas besoin de rappeler le sacrifice du pain et du vin offert par Melchisédech (Genèse, chap. 14, v. 18), et que tous les Pères se plaisent à regarder comme la figure du sacrifice que Notre-Seigneur Jésus-Christ offrit dans la dernière cène, ni de l'immolation de l'agneau paschal et des autres sacrifices de l'ancienne loi, qui furent autant de types du sacrifice eucharistique, dont Bellarmin traite fort au long (2). On connaît la célèbre prophétie de Malachie, chap. 1, v. 10 : « Mon affection n'est point en vous, » dit le Seigneur des armées, et je ne recevrai point de pré» sents de votre main. Car, depuis le lever du soleil jusqu'au » couchant, mon nom est grand parmi les nations; et l'on *me* » sacrifie en tous lieux, et l'on offre à mon nom une oblation » toute pure, parce que mon nom est grand parmi les nations, » dit le Seigneur des armées. » Or, cette prophétie annonce 1. l'abrogation des sacrifices anciens; 2. la substitution d'un nouveau sacrifice plus saint et plus excellent, extérieur et proprement dit, que devaient offrir de nouveaux prêtres tirés de la gentilité; 3. enfin l'oblation de ce sacrifice et la célébration de ce mystère dans tout l'univers, comme nous l'avons prouvé ailleurs (*Traité de l'incarnation*). L'eucharistie accomplit cette triple prédiction. Donc :

Objections.

I. *Obj.* 1. On ne trouve aucune expression, dans l'institution de l'eucharistie, qui fasse croire le moins du monde que

(1) Voir le texte grec.

(2) Liv. V, Traité de l'eucharistie, qui est le premier du Traité du sacrifice, chap. 7.

Notre-Seigneur Jésus-Christ ait offert un sacrifice; car on ne lit en aucun endroit qu'il ait dit : *J'offre, je sacrifie*, ou autre chose semblable; 2. bien au contraire, il y a beaucoup de choses qui excluent l'idée de sacrifice. En effet, Jésus-Christ fit, dans la cène, un testament et établit un sacrement. Or, la raison de sacrement ne peut aller avec la notion de sacrement. Car la raison de sacrifice consiste en une offrande de quelque chose à Dieu, tandis que le testament et le sacrifice supposent, au contraire, que l'on reçoit quelque chose de Dieu. De plus, c'est la foi qui reçoit la promesse du testament et du sacrement, au lieu que le sacrifice prend sa source dans la foi. Et de même que la première ne peut pas être une même chose que ce que nous recevons par la prière, de même le testament et le sacrifice ne peuvent pas être la même chose. Enfin, par la même raison qu'on ne peut pas dire que l'héritier donne quelque chose au testateur par le testament, puisque c'est ce dernier qui lègue ce qu'il a à son héritier, de même il ne se peut pas faire que nous offrions quelque chose à Dieu par l'eucharistie. Donc :

Réponse à la première objection, je le nie. En effet, nous avons prouvé que les expressions employées par Jésus-Christ dans la consécration du calice, et tout ce qui accompagna l'institution de l'eucharistie, et qu'enfin la raison même de l'institution de l'eucharistie, par une consécration directe de deux symboles, pour montrer que la mort du Sauveur arriverait bientôt, impliquent nécessairement l'oblation d'un véritable sacrifice. Et comme la raison du sacrifice ne consiste pas dans les paroles, mais dans l'objet lui-même, ou dans une institution qui représente Dieu comme auteur de la vie et de la mort, il n'est point nécessaire que l'on dise, dans son institution, *j'offre* ou *je sacrifie;* et de même que les prêtres de la loi mosaïque ne les prononçaient pas dans l'immolation des victimes, Jésus-Christ ne les prononça pas lorsqu'il expirait sur la croix; nos adversaires ne peuvent conclure de là que Jésus-Christ n'a pas offert un véritable sacrifice sur l'arbre de la croix.

A la deuxième, je réponds, je le nie. Et quant aux preuves à l'appui, je soutiens que les notions de testament et de sacrement existent, sous des rapports différents, avec la notion de sacrifice. Car l'eucharistie étant célébrée au moyen d'un signe, par lequel nous reconnaissons Dieu comme l'auteur de la vie

et de la mort, elle renferme la raison de sacrifice, et nous disons que nous l'offrons à Dieu, parce que nous publions sa toute-puissance par cette action. Mais en tant que reçue par nous, l'eucharistie est le signe et la cause de la grâce non sanctifiante, et par conséquent un sacrifice que nous avons reçu de Dieu, parce que Dieu nous sanctifie par son moyen. Cette seule observation fait crouler toutes les autres objections soulevées par nos adversaires, qui reposent sur une fausse supposition. En effet, nous recevons de Dieu une chose que nous lui offrons ensuite sous un autre rapport; par la foi nous acceptons ses promesses, et par la foi nous lui offrons un sacrifice; de même que, par testament et comme ses héritiers, nous obtenons de Dieu ses bienfaits, et par le sacrifice nous reconnaissons sa toute-puissance.

II. *Obj*. Il est impossible de concilier la doctrine catholique sur le sacrifice de la messe avec l'enseignement de l'Apôtre, qui dit 1. que le sacrifice de la croix a été un moyen tellement puissant pour la rémission des péchés, qu'il n'en faut pas chercher d'autre dans la religion chrétienne. En effet, il dit du Christ, dans son épît. aux Hébreux, chap. 9, v. 12 : « Il » est entré une seule fois dans le sanctuaire avec son propre » sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle; » v. 28 : « Jésus-Christ a été offert une fois pour effacer les péchés de » plusieurs; chap. 10, v. 10 : « C'est cette volonté de Dieu, » qui nous a sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ, » qui a été faite une seule fois; » et au v. 14 : « Par une seule » oblation, il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a » sanctifiés. » Tout cela, saint Paul le dit pour montrer la différence qu'il y a entre les prêtres de l'ancienne loi, qui renouvelaient tous les jours leurs sacrifices, et Jésus-Christ, qui a opéré le grand œuvre de notre rédemption par une seule oblation de son sacrifice; aussi ajoute-t-il au v. 18 : « Quand » les péchés sont remis, on n'a plus besoin d'oblation; » ce que Notre-Seigneur a exprimé lui-même (saint Jean, ch. 19, v. 30) en disant : « Tout est consommé, » c'est-à-dire, l'œuvre de la rédemption est accompli par le seul sacrifice de la croix. 2. L'Apôtre nous dit que nous ne devons avoir aucun autre prêtre, dans la nouvelle loi, qui offre des sacrifices avec un sang étranger que Jésus-Christ, souverain pontife éternel, qui s'est offert lui-même et qui est entré une fois dans le sanctuaire par son propre sang : « Aussi y a-t-il eu

» autrefois successivement plusieurs prêtres, parce que la
» mort les empêchait de l'être toujours. Mais comme celui-ci
» demeure éternellement, il possède un sacerdoce qui est
» éternel..... qui n'est point obligé, comme les autres pon-
» tifes, à offrir tous les jours des victimes..... Ce qu'il a fait
» une fois en s'offrant lui-même. » Si Jésus-Christ n'a point sur la terre de successeur dans le sacerdoce, il n'y a également sur la terre aucun sacrifice qui soit capable de remplacer le sien. Or, le système catholique admet un autre sacrifice que celui de la croix, et d'autres prêtres que Jésus-Christ, qui n'offrent point leur sacrifice, mais le sang de Jésus-Christ; donc la doctrine catholique est en contradiction avec la doctrine de l'Apôtre.

Réponses. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, *je distingue :* L'Apôtre dit que le sacrifice de la croix a suffi, comme cause générale et méritoire de notre rédemption et de notre sanctification, *je l'accorde;* par exclusion du sacrifice eucharistique, comme cause particulière, qui nous fait l'application de la rédemption et de la sanctification que Notre-Seigneur Jésus-Christ a mérité pour nous sur l'arbre de la croix, *je le nie.* Cette pensée de l'Apôtre ressort de cette opposition qu'il établit lui-même entre les sacrifices de la loi ancienne et le sacrifice de la croix; car, malgré qu'ils fussent renouvelés tous les jours, les premiers étaient impuissants à effacer les péchés et à produire la sanctification des âmes; tandis que le sacrifice de la croix, étant d'un mérite infini, a fait surabondamment ces deux choses, de telle sorte que nous n'ayons plus besoin désormais de sacrifice sanglant pour nous sauver et nous sanctifier. C'est dans ce sens qu'on doit entendre tous les textes que nous avons cités. Il est prouvé, par la doctrine même des protestants, que l'Apôtre n'exclut point l'oblation non sanglante du sacrifice offert tous les jours par la célébration du mystère de l'eucharistie, pour nous appliquer en particulier le mérite de celui qui a été offert sur la croix. Car ils sont unanimes à dire que la foi, ainsi qu'un instrument, nous applique les promesses et les mérites de Jésus-Christ, ou fait que les mérites de Jésus-Christ sont appliqués à chacun de nous; que les sacrements sont les signes ou les gages de cette oblation que doit faire la foi, ou l'imputation qui nous en est faite. Les protestants avouent donc, par ce même système, que le sacrifice de la croix n'a pas été

capable de nous justifier et de nous sanctifier, mais qu'il faut encore un moyen quelconque pour faire arriver jusqu'à nous et nous rendre utile le sacrifice de la croix. Ce principe une fois établi, toute la controverse entre les catholiques et les protestants ne touche qu'à la nature, l'efficacité, ou le mode par lequel le moyen opère en nous la justification et la sanctification que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a méritées par le sacrifice qu'il a consommé sur la croix. Les protestants disent que cela a lieu par une imputation extrinsèque, et les catholiques par une imputation intrinsèque; mais les uns et les autres admettent également la nécessité d'un moyen quelconque quant *à l'imputation* ou *l'application.* Donc, ce moyen n'ôte rien, d'aucune façon, à la valeur du sacrifice de la croix. Or, s'il n'enlève rien aux mérites que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a acquis sur la croix, il faut donc nécessairement que nous en recevions le fruit; et alors il n'y en aura qu'un ou plusieurs, et on devra admettre seulement la foi ou les sacrements, ou bien, en outre, le saint sacrifice de l'autel, comme l'enseignent les catholiques; mais ce n'est point une raison pour que les protestants, sous prétexte qu'on diminue les mérites de Jésus-Christ, le renient et le tournent en ridicule, et qu'ils ne renoncent pas à leur système (1).

Pour la deuxième, je distingue : L'Apôtre dit qu'il n'y a point d'autres prêtres qui, devant succéder à Jésus-Christ, offriront le sanglant sacrifice de notre rédemption, *je l'accorde;* qu'il n'y aura point de prêtres qui, en qualité de ses ministres, offriront en son nom et en sa place un sacrifice non sanglant par lequel nous recevrons, par application, les mérites de son sacrifice sanglant, *je le nie.* Car, de même que les vice-rois, les vicaires des évêques agissent au nom, en la place et par l'autorité du roi ou de l'évêque, sans qu'on dise pour cela qu'ils leur succèdent; de même, les prêtres, en tant que ministres de Jésus-Christ, offrent le sacrifice d'après son institution et l'ordre qu'ils en ont reçu au nom, en la place et

(1) La doctrine des protestants, que nous avons réfutée plus haut, sert à établir que le sacrement de l'eucharistie se donne et est reçu pour la rémission des péchés. S'ils n'ont pu réussir par ce moyen à déprimer la valeur du sacrifice de la croix et des mérites que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a acquis par sa mort, pourquoi disent-ils que le sacrifice de la messe leur est une abomination, parce qu'il amoindrit le sacrifice de la croix et les mérites de Jésus-Christ? Mais, demander raison à des gens qui déchirent le symbole de leurs propres mains, est perdre son temps!

par l'autorité de Jésus-Christ, et remplissent toutes les autres fonctions sacerdotales sans qu'on dise qu'ils sont ses successeurs (1). Ils offrent, en outre, le sacrifice non sanglant et commémoratif, non comme cause méritoire de notre rédemption, mais comme moyen ou comme cause particulière par laquelle les mérites que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a acquis sur la croix nous sont appliqués, comme nous l'avons dit un peu plus haut, de la même manière que ces mérites,

(1) Le docteur Moehler met parfaitement ceci en lumière quand il dit: « Considérée sous un rapport, l'Eglise représente d'une manière vivante Jésus-Christ » se manifestant et agissant à travers tous les siècles; éternellement elle continue son ouvrage, tous les jours elle renouvelle l'œuvre de la rédemption. » Le Sauveur n'a pas seulement vécu, il y a dix-huit siècles. Non, il n'est » point disparu du milieu de nous; mais toujours vivant en son Eglise, il y » révèle sa présence sous des formes sensibles. Dans la prédicatiou de sa » parole, il est lui-même le docteur éternel, s'associant l'homme par les eaux » du baptême, pardonnant au pécheur, fortifiant l'adolescent, bénissant » l'union des époux, il s'unit dans l'eucharistie à tous ceux qui soupirent vers » la vie bienheureuse; c'est lui qui console, encourage le mourant; c'est lui » qui consacre les organes, par lesquels son infatigable bonté répand tous » ses bienfaits, toutes ses faveurs. Mais si Jésus-Christ, caché sous un voile » terrestre, doit continuer jusqu'à la fin l'ouvrage qu'il a commencé sur la » terre, il s'ensuit que, dans tous les temps, il s'immole à son Père pour le » genre humain. Or, nous devons retrouver dans son Eglise, la représentation » vivante de ce sacrifice, car le Sauveur y célèbre son existence immortelle.

» Efforçons-nous de pénétrer le dogme catholique dans toute sa profondeur; puisse enfin notre doctrine être saisie par les protestants! Jésus-Christ » s'est immolé sur la croix pour nos péchés. Mais comme le Fils de Dieu, » qui est mort et ressuscité, a voulu, d'après ses propres paroles, résider dans » l'eucharistie, à Jésus-Christ présent d'une manière mystique et seulement » visible aux yeux de la foi, l'Eglise a substitué (par l'ordre du Sauveur, » voyez Luc, XXII, 20) le Christ historique aux sens corporels, c'est-à-dire, » elle a pris l'un pour l'autre, car le Christ qui a souffert et le Christ eucharistique ne sont qu'un. Ainsi l'agneau de Dieu, dans l'auguste mystère, est » la victime de propitiation pour les péchés du monde. En effet, pour nous » exprimer avec toute la précision qui nous est possible, le sacrifice de la » croix n'est qu'une partie d'un ensemble organique; toute la vie du Sauveur, » ses actions, ses souffrances et sa mort, ne forment qu'un immense sacrifice, » qu'un acte d'amour et de miséricorde. A la vérité, cet acte se compose de » plusieurs moments; mais aucune de ses parties ne constitue le chef-d'œuvre » de la bonté divine. La volonté du Christ de se donner à nous sur nos autels, entre aussi dans cette grande immolation, car elle compte parmi les » mérites qui nous sont imputés. Le sacrifice de la messe est donc un véritable sacrifice; mais on ne peut toutefois le séparer de la vie du Sauveur, » comme on le voit clairement par le but de son institution. Dans cette dernière partie de son sacrifice, Jésus-Christ nous donne tout ce qu'il a fait » pour nous son immolation, d'objective qu'elle était, devient subjective, » propre à chacun de nous en particulier. Le Rédempteur s'immolant sur la » croix, nous est encore étranger; dans le culte, il est notre bien propre, » notre victime. Là il se donne pour tous les hommes, ici il se donne à » chacun de nous. Là il n'est que victime, ici il est reconnu, adoré comme » tel; » Symbolique, édit. cit., liv. I, § 34.

quoique différents en raison, nous sont appliqués par les sacrements. C'est donc bien justement que le saint concile de Trente a déclaré, dans la sess. XXII, chap. 1, que Jésus-Christ, « dans la dernière cène, où il fut trahi pendant la nuit, » laissait un sacrifice visible, comme le veut la nature de » l'homme, à l'Eglise, sa chère épouse, afin de représenter ce » sacrifice sanglant, qu'il devait offrir une fois sur la croix; » que la mémoire en fût conservée jusqu'à la fin des siècles, » et que sa vertu salutaire nous fût appliquée pour la rémis- » sion de nos péchés de chaque jour..... il offrit son corps et » son sang, sous les espèces du pain et du vin, à Dieu son » Père, et il le donna, sous les mêmes symboles, à recevoir à » ses apôtres, qu'il établit alors prêtres du Nouveau-Testa- » ment; de plus, il leur ordonna, ainsi qu'à ses successeurs, » de l'offrir de même, par ces paroles : *Faites ceci en mémoire* » *de moi,* comme l'Eglise l'a toujours compris et enseigné. » Ces paroles nous disent donc en quel sens on doit entendre les paroles de l'apôtre saint Paul.

III. *Obj.* 1. Si la messe est un sacrifice, il y aura un testament nouveau, ou plutôt il y aura autant de testaments qu'il y aura de messes célébrées; or, pour que ces testaments soient ratifiés, Jésus-Christ doit mourir à chacun d'eux, puisqu'un testament ne vaut que par la mort du testateur, et de cette sorte, dit Calvin, la première mort n'a servi de rien. 2. Si la victime n'est pas immolée ou changée, il n'y a pas de sacrifice. En effet, si ce qu'on offre à Dieu demeure dans son intégrité, on l'appellera don, hommage, offrande, mais non sacrifice; or, dans la célébration du mystère de l'eucharistie, il n'y a ni immolation, ni changement de la victime. 3. On doit dire également que la messe n'est autre chose qu'une simple commémoration de la passion de Jésus-Christ; 4. que le sacrifice réel, qui contient son objet, et le sacrifice mystique, qui ne fait autre chose que le représenter, se contredisent mutuellement; 5. et dans le fait, il y eut au concile de Trente de très-graves théologiens catholiques, au rapport du cardinal Pallavicini (livre XVIII, chap. 2), qui soutinrent que Jésus-Christ n'avait pas offert un véritable sacrifice dans la sainte cène.

Rép. Pour la première objection, je le nie. Car l'eucharistie n'est pas un nouveau testament; Notre-Seigneur Jésus-Christ a dit seulement que son sang était un nouveau testament, ou la confirmation du Nouveau-Testament; les théologiens ne sont

pas d'accord pour savoir si c'était en tant qu'il était contenu dans le calice, ou en tant qu'il fut versé sur la croix. Car les uns disent, d'après le verbe grec ἐνχυνόμενον, qui est au présent, qui est *répandu* pour plusieurs, que Notre-Seigneur le dit de son sang qu'il présenta à ses apôtres dans la sainte cène (1). D'autres, d'après la Vulgate, qui met le temps au futur, le font rapporter au sang, qui devait être bientôt versé sur la croix, et par conséquent à la mort du Sauveur, laquelle devait confirmer le nouveau testament (2); enfin les autres prétendent que le sang de Jésus-Christ a été appelé Nouveau-Testament dans les deux sens, quoique sous différents rapports : d'abord dans la cène, en tant qu'il rappelait l'effusion de son sang, qui devait être versé sur la croix, par la séparation mystique de son corps, et ensuite sur la croix, par sa mort et la véritable et réelle séparation de son corps d'avec son sang (3). Qu'on prenne quelque sentiment qu'on voudra, l'objection de Calvin n'a pas de valeur; en effet, puisque le sang de Jésus-Christ est un nouveau testament, dans le sacrifice de la messe, pour la même raison qu'il le fut dans la cène, si le Sauveur ne dût point mourir dans la cène pour confirmer son testament, il ne doit pas plus mourir au sacrifice de la messe, et de même qu'il n'y eut pas deux testaments différents, mais un seul et même testament, dans la cène et sur la croix, de même il n'y a pas davantage autant de testaments qu'on célèbre de messes.

Pour la deuxième, je distingue : Il n'y a pas de sacrifice absolu, si la victime n'y est ni immolée ni changée, *transeat,*

(1) Ainsi Maldonat, Commentaire sur le 26e chap. de saint Matth., vers. 28.

(2) C'est le sentiment de Vasquez, dans la III part., discuss. 22, chap. 4.

(3) Maldonat, dans l'ouvrage que nous venons de citer, dit qu'en effet Jésus-Christ a fait un nouveau testament ou une nouvelle alliance dans la dernière cène, et qu'il l'a sanctionnée par son sang, qu'il donna à boire à ses apôtres, selon l'usage reçu alors par presque tous les peuples du monde, mais non par celui qu'il répandit sur la croix. Rien ne semble s'opposer à cette manière de voir; tout, au contraire, porte à croire que Jésus-Christ fit son testament dans la sainte cène, et qu'il le sanctionna par son sang, qu'il donna à boire à ses apôtres. Mais rien n'empêche de dire cependant que Jésus-Christ a ratifié et scellé son testament, pour ainsi dire, sur l'arbre de la croix, par l'effusion réelle de son sang, ainsi que par sa mort, à laquelle se rapporte l'effusion mystique et la représentation de sa mort, qui eut lieu dans la cène, par l'institution de l'eucharistie. En effet, selon l'enseignement de l'Apôtre, pour qu'un testament ait sa force et son plein effet, il faut que la mort du testateur intervienne. Par ce moyen, on concilie toutes les opinions, qui semblaient d'abord s'exclure mutuellement.

ou *je l'accorde;* il n'y a pas de sacrifice relatif ou commémoratif, *je le nie.* Nous envoyons aux observations que nous avons faites plus haut.

Pour la troisième, je le nie. Car la victime elle-même y est présente et immolée d'une façon mystique, par la consécration séparée des deux symboles, laquelle représente la mort de Jésus-Christ, et avec laquelle le sacrifice de la messe a une relation nécessaire (1).

Pour la quatrième, je le nie. Car les deux sacrifices peuvent très-bien subsister à la fois : le réel ou *vrai* sacrifice, dans la réalité ou la présence de la victime, et le *mystique* dans le *mode* d'oblation de la victime (2).

Pour la cinquième, je le nie. Au contraire, c'est que tous reconnurent à l'unanimité la réalité du sacrifice de la messe (3). Il n'y fut question que de la nature de ce sacrifice, et, comme il arrive toujours dans des matières difficiles, les Pères furent partagés en divers sentiments, et on ne décida rien, selon l'avis de plusieurs d'entre eux (4).

PROPOSITION II.

La traditicn prouve encore la vérité de notre proposition,

On n'en finirait pas si on voulait rapporter tous les monuments de l'antiquité qui démontrent la vérité du sacrifice eucharistique. Car les rituels les plus anciens des églises

(1) Cette relation est tellement nécessaire, que si elle n'existait pas, la messe n'aurait point la raison d'un vrai sacrifice, d'après ce que nous avons déjà dit.

(2) Le P. Laynez a résolu cette difficulté d'une façon remarquable dans le colloque de Poissy, par l'exemple d'un roi qui, au retour d'une heureuse campagne, voudrait donner une représentation théâtrale de sa victoire sur le champ de bataille. En effet, il représenterait sa victoire et les dangers qu'il a courus par sa présence et l'action de la scène.

(3) Voir Pallavicini, Histoire du concile de Trente, livre XVIII, ch. 1, n. 1, où il dit : « Tous reconnurent, à l'unanimité, le sacrifice de la messe pour un vrai sacrifice du Nouveau-Testament.

(4) Ibid., chap. 2, n. 10 : « La troisième classe (des Pères du concile de » Trente) fut d'avis qu'on décrétât comme un point de doctrine : « Que le » Christ s'était offert à son Père, dans la cène, sans dire qu'il le fit de *telle ou* » *telle manière;* que la question étant indécise, puisqu'aucun passage des » saintes Ecritures ne décidait quel était le véritable sens, qu'on ne devait » point faire de canon, ni porter de décret..... Il y en eut encore plusieurs de » la seconde partie, qui, plus tard, se rangèrent de ce côté. » En effet, les choses se passèrent ainsi, comme on le voit par le texte du concile, chap. 1, session XXII.

grecque et latine, tous les livres publiés avec l'approbation des églises et adoptés partout, contiennent les prières et les cérémonies propres à la célébration du sacrifice non sanglant de l'eucharistie (1). Toutes les nations de la terre, sans excepter même celles qui, mille ans et plus avant Luther, s'étaient séparées de l'unité de l'Eglise catholique, ont toujours offert en sacrifice le corps et le sang de Jésus-Christ (2). Tous les Pères qui ont écrit sur l'eucharistie l'appellent, dans leur divers écrits, *sacrifice, hostie, oblation, victime,* etc.; ils emploient les mots *offrir, sacrifier;* ils parlent de *prêtres* et d'*autel,* ils comparent à notre sacrifice celui de Melchisédech, de l'agneau paschal, la prophétie de Malachie; ils réfutent les hydroparastes et les plus anciens hérétiques, qui offraient le sacrifice de l'eau, ou qui s'éloignaient de la pratique de l'Eglise, de quelque manière que ce fùt (3). Comme il s'agit ici de faits publics et connus, nous croyons qu'il est superflu de passer en revue les textes de chacun des Pères.

Mais ce qui complète le triomphe de l'Eglise catholique, ce sont les aveux des novateurs eux-mêmes, parmi lesquels il s'en est trouvé qui, pressés par la puissance de ces preuves, confessent avec ingénuité que toujours et partout, telle a été la foi de tout le monde sur le sacrifice, dès l'origine de l'Eglise. Joseph-Ernest Grabe, l'éditeur des œuvres de saint Irénée, se distingue par-dessus tous les autres. En effet, comme le saint martyr prouve, dans le livre IV de son *Traité contre l'hérésie,* que le Christ a institué une nouvelle oblation, que l'Eglise, qui l'a reçue des apôtres, offre à Dieu dans tout l'univers, et qu'il faut voir qu'elle a été prédite longtemps avant par le prophète Malachie, Grabe ajoute cette note au passage de saint Irénée : « Il est certain que saint Irénée et les autres » Pères, dont nous avons les écrits, tant ceux qui avaient vu » les apôtres, que leurs successeurs immédiats ont regardé

(1) Voir Lebrun, Explication de la messe, Paris, 1741, tom. III, dissert. 12; Uniformité de toutes les liturgies du monde chrétien, dans ce qu'il y a d'essentiel au sacrifice, art. 1; Renaudot, Liturgie orientale, dissertat. 1, de l'Origine et de l'autorité des liturgies orientales, chap. 2 et suiv.; Muratori, Ancienne liturgie romaine, tom. I, Dissert. sur l'origine de la liturgie sacrée, chap. 16 et suiv.

(2) Voy. Joseph-Louis Assemani, Code liturgique de l'Eglise universelle, en 6 volumes, Rome, 1749.

(3) Voir Bellarmin, de l'Eucharistie, livre V, chap. 13 et suiv.; et Noël Alexandre, 13e dissertation, dans les sections 13 et 14.

» l'eucharistie comme un sacrifice de la nouvelle loi, et qu'ils » ont présenté sur les autels, à Dieu le Père, le pain et le vin » comme des dons sacrés, en les offrant avant la consécration » comme les prémices des créatures, pour reconnaître son » souverain domaine sur toutes choses; et après la consécra- » tion, comme le corps et le sang mystique de Jésus-Christ (1), » pour représenter le sacrifice sanglant qu'il fit de son sang » et de son corps sur l'arbre de la croix, et pour obtenir le » secret de sa mort pour tous ceux pour lesquels il est offert. » Du reste, cette doctrine n'est pas celle d'une seule église ou » d'un seul docteur en particulier, mais bien la doctrine et la » pratique de l'Eglise universelle, qui l'avait reçue des » apôtres, et ceux-ci de Jésus-Christ. C'est ce que nous en- » seigne saint Irénée, et après lui Tertullien et saint Cyprien. » C'est ce qui est clairement exprimé dans la lettre de saint » Clément aux Corinthiens, témoignage d'un grand poids, » parce que l'auteur de cette lettre est celui dont saint Paul a dit » que son nom était écrit dans le livre de vie, et parce que cette » lettre a été écrite deux ou trois ans après la mort de saint » Pierre et de saint Paul, et vingt ans avant celle de saint Jean; » tellement qu'on ne peut mettre en doute que cette doctrine » ne soit celle des apôtres, et qu'il faut y croire, malgré qu'on

(1) Il faut se rappeler que l'auteur qui parle ici est un protestant. Réfutons l'erreur de ce protestant par le témoignage d'un autre protestant, c'est-à-dire de Leibnitz, qui a écrit, dans son Système théologique : « L'objet offert, ou » l'hostie, est le Christ lui-même, dont la chair et le sang sont immolés et » offerts en tous lieux, sous l'espèce des symboles. Je ne vois pas ce qui » manque ici à la raison d'un vrai sacrifice; car ce qui est présent sous les » symboles peut être offert à Dieu, puisque..... ce qui est contenu sous ces » symboles, dans l'eucharistie, est la chose la plus précieuse et la plus digne » d'être offerte à Dieu. C'est pourquoi, par cette admirable invention, la bonté » divine vient au secours de notre infirmité, pour que nous puissions présenter » à Dieu une offrande qu'il ne peut mépriser; et comme il est infini, tout ce » que nous pouvons faire n'a aucune proportion avec sa perfection infinie; » nous ne pouvons lui offrir aucun autre sacrifice capable d'apaiser la justice » de Dieu, qu'un sacrifice qui égale sa perfection infinie; car il arrive, par » un miracle étonnant, que Jésus-Christ en s'offrant toujours pour nous, » dans ce sacrement, toutes les fois que s'opère le mystère de la consécra- » tion, il peut toujours être offert à Dieu une nouvelle fois, et que de cette » manière il répète et renouvelle l'efficacité perpétuelle de la première obla- » tion qu'il fit de lui-même sur l'arbre de la croix..... Et nous ne pouvons » offrir rien qui soit plus précieux aux yeux de Dieu, ni de sacrifice de plus » agréable odeur, si nous nous approchons de cet autel avec un cœur pur. » Saint Bernard dit admirablement : « Tout ce que je puis offrir est mon » misérable corps, et s'il ne suffit pas, je lui offre le sien propre ; » pag. 285 et suiv.

» ne trouve aucun passage dans les saintes Ecritures qui en » soit la confirmation. Car saint Paul leur recommande, dans » sa seconde épître aux Thessaloniciens, de garder les traditions qu'ils avaient reçues de vive voix ou par écrit; mais » l'Ecriture fournit d'abondantes preuves en faveur du sacrifice » eucharistique. » Enfin il conclut en disant : « Plaise à Dieu, » puisqu'un grand nombre de docteurs protestants ont connu » la vraie doctrine de l'Eglise apostolique à cet égard, et » l'erreur de Luther et de Calvin, qu'ils puissent tous prendre » la résolution d'offrir à la majesté divine cet hommage suprême qui lui est si légitimement dû, et rétablir les liturgies » sacrées qu'ils ont rejetées sans motif, et qui prescrivent le » mode d'oblation à Dieu du sacrifice divin (1).

Cependant il serait facile d'enregistrer d'autres aveux en faveur de la vérité catholique, s'il n'était constant pour tout le monde que le plus grand nombre des protestants modernes sont d'accord avec nous sur ce point de doctrine (2). Et même les professeurs de l'université d'Oxford, en Angleterre, ne font pas difficulté d'admettre l'efficacité de la très-sainte eucharistie, comme *sacrifice commémoratif*, au nombre des dogmes qui nous ont été transmis par la parole de Dieu non écrite (3), d'après la règle de Vincent de Lérins : *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus.*

Pour que rien ne manque à la démonstration de notre proposition, nous dirons qu'elle est confirmée par la raison théo-

(1) Grabe se montre, dans cette note, homme d'esprit et fidèle interprète de la vérité. Aussi, si on a félicité les écrivains des *actes de Trévoux*, pour l'année 1702, au mois d'octobre, et le nouvel éditeur de saint Irénée, Ren. Massuet, dissert. 3, n. 96, a-t-il été attaqué avec une grande vivacité pour cet acte de courage, par Buddée, Pfaff, Daillé, tous trois protestants. C'est avec grande justice que les écrivains de Trévoux ont avancé que la même raison qui avait fait voir le sacrifice de la messe à ce docte protestant, dans les œuvres de saint Irénée et des autres Pères, lui auraient fait découvrir les autres dogmes de la religion catholique, et particulièrement la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, s'il eût voulu les y rechercher avec la même disposition d'esprit. Ils ajoutent ensuite qu'il est bien étonnant que Grabe, après la découverte de cette vérité, persiste à demeurer dans une secte dont tous les efforts tendent à abolir ce sacrifice, institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et prêché par les apôtres pour la gloire de Dieu.

(2) Tels que Augustin, Bretschneider, Wix, Stephens et plusieurs autres que cite Esslinger, en rapportant les témoignages de chaque auteur en particulier, dans l'Apologie de la foi catholique tirée des auteurs protestants, § 5. Nous avons vu un peu plus haut ce qu'en pensait Leibnitz.

(3) Ainsi le prof. Keble, dans Wiseman, dans la Dissertat. sur l'état actuel du protestantisme en Angleterre, Rome, 1837, p. 18.

logique. En effet, le sacrifice est une cérémonie par laquelle nous reconnaissons que Dieu est le souverain Seigneur de toutes choses, et par là même le plus grand acte de toute la religion. Ainsi, de même que toute religion a eu ses sacrifices, la religion chrétienne doit avoir le sien. De plus, les évêques et les prêtres on été appelés *prêtres* et *pontifes* dès les temps apostoliques (1); car, d'après la doctrine de saint Paul (*ép. aux Hébreux,* VIII), tout prêtre doit avoir *quelque chose à offrir*. Or, les prêtres catholiques n'offrent rien autre chose que l'eucharistie; donc elle est un sacrifice réel et proprement dit. Ce qui est encore confirmé par l'usage constant que l'Eglise a fait d'autels, qu'elle a toujours consacrés avec la plus grande solennité. Mais les protestants, qui ont supprimé le sacrifice, ont également supprimé l'autel et le titre de prêtres (2). Enfin, nous avons l'invincible argument de prescription, qui fait que nous portons le défi aux hérétiques d'assigner l'époque à laquelle on a offert le premier sacrifice, sans qu'on soit obligé de remonter jusqu'à l'institution apostolique, et même jusqu'à celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même (3).

Objections.

Obj. 1. Les Pères ne virent dans l'eucharistie qu'une oblation commémorative et représentative du sacrifice de la croix, 2. qu'ils appellent toujours l'unique et particulier sacrifice de la nouvelle loi. 3. Et s'il leur est arrivé parfois de donner à l'eucharistie le nom de *sacrifice,* c'était parce que, comme le fait observer Kemnitz, on y offrait du pain et du vin pour la nourriture des ministres et pour la célébration de l'eucharistie, ou parce qu'on y faisait en commun des prières solennelles, soit à cause qu'on y rappelait le souvenir du sacrifice consommé sur la croix, soit enfin parce que l'action de la cène, dans

(1) Voir Bellarmin, de l'Eucharistie, liv. V, ch. 17, et Cotelier, les Pères apostoliq., t. I, notes sur la prem. ép. de saint Clément aux Corinth., n. 40.

(2) Calvin, dans le IV liv., ch. 17, de l'Instit., dit en parlant de la différence qu'il y a entre l'eucharistie et le sacrifice proprement dit : « Le Christ nous » a donné une table à laquelle nous prenons part, et non un autel, sur lequel » on offre une victime; il n'a point consacré des prêtres qui immolent l'hostie, » mais des ministres qui distribuent la nourriture sacrée. »

(3) Wegscheider avoue, au § 174, que « la notion du sacrifice a été appli» quée *avec assez de justesse,* de diverses manières, à la sainte cène. » Et il cite Justin, Irénée, Cyprien, etc.

laquelle Jésus-Christ institua l'eucharistie, était sainte, d'après l'étymologie du mot *sacrifice*. 4. La preuve tirée des liturgies n'a aucune force probante, puisqu'elles sont d'institution humaine, et qu'on dit la liturgie de Clément, de Basile, de Chrysostôme, etc. Donc :

Rép. Pour la première objection, je distingue : Supposé le mystère de l'eucharistie, les Pères ont appelé sa célébration un sacrifice mystique, commémoratif ou représentatif, relativement à l'immolation de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la croix, *je l'accorde;* en exclusion du sacrifice de l'eucharistie, tellement qu'ils ne voyaient, dans la célébration de ce divin mystère, qu'une vaine et froide représentation du sacrifice, *je le nie.* Car cette oblation contient la réalité et la signification; la réalité d'abord, par la présence réelle de la victime qui y est offerte, et la représentation de l'immolation sanglante qui eut lieu sur la croix; quant au mode d'oblation, c'est à bon droit que les Pères ont appelé la célébration du mystère de l'eucharistie un sacrifice commémoratif et représentatif. Or, ce mode d'oblation suppose, comme nous l'avons dit, et implique nécessairement la réalité d'un sacrifice, la victime réellement et substantiellement présente (1). Aussi les Pères n'ont-ils jamais dit que l'eucharistie n'était qu'une vaine représentation (2).

Pour la deuxième, je distingue : Les Pères appellent le sacrifice de la croix unique et particulier, eu égard à cette foule de sacrifices mosaïques et païens, et à cause qu'il y a eu effusion de sang, *je l'accorde;* par exclusion du sacrifice eucharistique, *je le nie.* Car ils les réunissent tous deux.

Pour la troisième, je le nie. Ce qui fait l'erreur de Kemnitz, c'est qu'il confond toujours les sacrifices improprement dit avec le vrai et propre sacrifice, duquel seulement il s'agit ici,

(1) Aussi Moehler dit-il parfaitement, loc. cit. de sa Symbolique : « La foi » en la présence réelle est le fondement de toute la doctrine catholique sur la » messe. Niez que Jésus-Christ soit présent sur nos autels, et la célébration » de la cène n'est plus que la commémoration du sacrifice de la croix; de » même qu'un tableau, un symbole quelconque rappelle dans notre mémoire » une personne qui nous fut chère. Mais si nous admettons, au contraire, que » le Sauveur continue d'habiter parmi nous, alors le passé nous devient » présent; alors tous les mérites de Jésus-Christ, tout ce qu'il a fait pour » nous se trouve uni à sa personne divine; il est sur l'autel selon tout ce » qu'il est et avec toutes ses œuvres; il est en un mot une véritable victime. » Que cette croyance parle au cœur un langage touchant! »

(2) Voir Bellarmin, loc. cit., ch. 15, n. 26 et suiv.

et les Pères disent de notre sacrifice des choses qui ne peuvent nullement convenir à un sacrifice improprement dit. En effet, ils disent que l'eucharistie est un vrai sacrifice que les prêtres seuls peuvent offrir (1); donc, par le mot de *sacrifice* on n'entend pas ces œuvres de piété dont parle Kemnitz, et que tout le monde indistinctement, hommes et femmes, peuvent offrir. Ensuite, les Pères donnent à l'eucharistie le nom de *grand sacrifice, vrai et singulier sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ,* mais jamais celui de *sacrifice de louange et de prière,* d'où il soit permis de conclure qu'ils ont parlé en style figuré. Ensuite ils disent ouvertement que, dans l'eucharistie, on offre et on immole le corps et le sang de Jésus-Christ, ce qu'ils n'auraient pas pu dire s'ils avaient été convaincus que l'on ne faisait que représenter le sacrifice de la croix dans l'eucharistie, et qu'il n'y avait pas, quoique d'une manière non sanglante, ce qui a été immolé et offert sur la croix (2).

Pour la quatrième, je le nie. Quand à la preuve, *je distingue :* On dit les liturgies de Clément, de Basile, etc., parce que ce furent eux qui prescrivirent et réglèrent la formule de prières, ainsi que les cérémonies à observer dans la célébration du sacrifice institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, *je l'accorde;* parce qu'ils instituèrent le sacrifice, *je le nie.* Cet argument ne vaut pas plus contre nous que celui par lequel on prétendrait prouver que la doctrine de l'Evangile n'est pas de Jésus-Christ, parce qu'il s'appelle tantôt l'évangile de saint Marc, tantôt l'évangile de saint Matthieu, etc. Il y a encore un assez grand nombre de liturgies inscrites sous le nom des apôtres, par exemple de saint Pierre, de saint Jacques, etc., non point à cause qu'elles sont l'œuvre de chacun de ces apôtres, mais parce qu'elles nous ont transmis les prescriptions que les apôtres avaient données de vive voix, relatives à l'oblation du sacrifice (3).

(1) Prenons pour exemple le 14e canon du concile de Nicée (traduction d'Isidore : « Le saint concile a appris que dans quelques villes et villages les » diacres présentent l'eucharistie aux prêtres. Il n'est ni selon la règle, ni » selon l'usage, que ceux qui *n'ont pas le pouvoir d'offrir le sacrifice* présentent » le corps de Jésus-Christ à ceux qui offrent le sacrifice. »

(2) Voir Bellarmin, loc. cit., n. 11 et suiv.

(3) Voir Muratori, Liturgie romaine, dissert. cit., ch. 1, de l'Origine de la sacrée liturgie, où il prouve, contre Lebrun, que les saintes liturgies avaient été écrites longtemps avant le Ve siècle, d'après ce que les apôtres avaient prescrit de vive voix, pour l'usage des saints mystères.

PROPOSITION III.

Le sacrifice de la messe est encore propitiatoire pour les vivants et pour les morts.

D'après le canon 3 du concile de Trente, que nous avons donné plus haut, cette proposition est de foi; et pour donner de ce dogme catholique une démonstration plus exacte, nous avons besoin de quelques observations préliminaires.

Et d'abord, le sacrifice de la croix ne fut pas propitiatoire de la même manière que l'est aujourd'hui le sacrifice de la messe. Car le premier nous mérita le pardon de nos péchés et toutes les grâces qui nous sont accordées; c'est en lui qu'a été consommé tout le mérite de Jésus-Christ, au lieu que le second n'a été, conformément à la volonté de Jésus-Christ, que comme un instrument, selon l'expression de Vasquez, au moyen duquel le mérite de sa passion nous était appliqué, comme il nous est appliqué par les sacrements et les autres moyens de salut, selon le mode qui est propre à chacun (part. III, dissert. 229, chap. 2).

II. Le saint sacrifice de la messe n'est propitiatoire que médiatement, ayant seulement *la vertu d'obtenir le secours de la grâce, par laquelle nous pouvons recevoir le pardon des péchés mortels et véniels et croître en grâce,* comme parle le même auteur, ou par impétration (1); mais non pas *immédiatement,* comme les sacrements de baptême et de pénitence; il faut en dire autant des biens temporels, que nous obtenons par *impétration* en vertu de ce sacrifice.

III. Il faut remarquer en outre, d'après la doctrine des Pères du concile de Trente, que ce sacrifice remet immédiatement la peine temporelle due à nos péchés, de ceux qui sont encore sur cette terre, selon le plus ou moins de dispositions de chacun (et en ce sens il est appelé propitiatoire pour les vivants et pour les morts); mais qu'il n'est point de foi que cette peine temporelle soit toujours sûrement remise, comme le fait observer le même théologien (2).

(1) Voir Muratori, Liturgie romaine, dis. 228, ch. 2 et 3.

(2) Malgré qu'il ne soit point de foi que le sacrifice de la messe remet toujours immanquablement la peine temporelle *ex opere operato,* les théologiens enseignent cependant que le saint sacrifice la remet *ex opere operantis.* Voy. le card. Bona, du Sacrifice de la messe, ch. 1, § 5, qui dit : « Les catholiques

IV. Qu'il n'est point de foi que le sacrifice de la messe produit ces effets, *ex opere operato,* pour les vivants et pour les morts. Il est même certain que ce sacrifice n'est utile aux morts qu'en leur remettant la peine temporelle, et qu'elle ne leur est point remise infailliblement, mais qu'elle ne leur sert que par mode de suffrage, selon qu'il est du bon plaisir de Dieu de l'accepter. D'où on conclut que l'effet de ce sacrifice n'est pas aussi certain pour les morts que pour les vivants (voir le cardinal Bona, *du Sacrifice de la messe,* chap. IV, § 3).

V. Qu'enfin il n'est pas de foi que la valeur de ce sacrifice est infinie, car un grand nombre de Pères du concile de Trente disent que la vertu ou l'efficacité de ce sacrement n'est pas infinie par rapport à nous (1); comme il sera démontré par tout ce que nous avons à dire. Si on fait bien attention à ceci, il ne sera pas nécessaire d'établir la vérité de la proposition énoncée, ni de réfuter les objections de nos adversaires.

Voici l'exposition de la doctrine catholique que fait le concile de Trente au chapitre 11 de la XXIIe session : « Le saint » concile déclare que ce sacrifice est véritablement propitia- » toire, et que par son moyen, si, contrits et repentants, nous » approchons de Dieu avec un cœur droit et une foi sincère, » nous obtenons miséricorde et que nous retrouvons la grâce » par un secours favorable. Car la justice de Dieu étant » satisfaite par cette oblation, il nous donne sa grâce, et nous » accordant le don de pénitence, il remet les fautes, les crimes » et même les péchés les plus énormes; car c'est la même » victime et le même sacrifice qu'il offre maintenant, par le » ministère des prêtres, qu'il offrit de lui-même autrefois sur » la croix; il n'y a d'autre différence que la manière de l'offrir.

» ont toujours cru que ce sacrifice avait des effets déterminés infaillibles *ex* » *opere operato,* à moins que la personne pour qui il est offert n'y mette » obstacle, tel, par exemple, que la remise d'une partie de la peine due aux » péchés déjà pardonnés, et le don d'une grâce prévenante pour obtenir la » rémission des péchés commis. » Je ferai observer, en passant, qu'il y a des personnes qui pensent qu'il leur est libre, lorsque quelque chose n'est pas de foi, de le nier ou de le rejeter, comme si cet article n'avait aucun degré de certitude. Mais bien qu'une doctrine ne soit pas de foi, elle peut cependant tenir de très-près à la foi, être certaine, etc.; et c'est à la négation de cette doctrine que sont attribuées certaines *qualifications,* comme dit l'école, par exemple, que c'est une proposition *frisant l'hérésie, erronée, sentant l'hérésie*, etc.

(1) Ou, comme quelques-uns le disent, le sacrifice de la messe a une valeur infinie en soi, ou *intensivè,* mais non par rapport à l'effet, ou par application, *extensivè.* Voy. Vasquez, loc. cit., diss. 230, ch. 1 et suiv.

» Le fruit de cette oblation sanglante est communiqué avec la
» plus grande abondance par cette oblation non sanglante;
» le mode d'oblation qu'on en fait à la divine majesté en établit
» seul la différence (1). »

Ceci posé, nous procédons ainsi : La sainte messe, d'après ce que nous avons dit, est un véritable et propre sacrifice; or, il est de la raison d'un vrai et propre sacrifice d'apaiser Dieu, en l'honneur de qui il est offert, de le rendre propice au pécheur, d'obtenir la rémission de ses péchés ou la peine qui leur est due; enfin, toute autre espèce de biens désirables. C'est pourquoi saint Paul dit, dans son épître aux Hébreux, ch. 5, v. 1 : « Tout pontife étant pris d'entre les hommes est établi pour » les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre » des dons et des sacrifices pour les péchés. » L'Apôtre donne ici une idée générale des fonctions sacerdotales, pour faire voir que le Christ a été pris de la même manière et établi de Dieu prêtre pour les hommes. Mais comme il a mis des prêtres dans son Eglise, il lui a fallu nécessairement les établir pour offrir des hosties et des sacrifices; or, il ne leur a laissé nul autre sacrifice que celui de la messe. Donc ils doivent l'offrir pour les péchés des hommes.

En outre, de l'aveu de nos adversaires, les sacrifices de l'ancienne loi, en tant que figures du sacrifice que Notre-Seigneur Jésus-Christ devait offrir sur la croix, étaient vraiment et proprement dit des sacrifices propitiatoires, et propres à obtenir les grâces du ciel, sans qu'il soit permis de dire qu'à cause de cela ils diminuent la valeur du sacrifice de la croix; donc, à plus forte raison doit-on dire que le sacrifice de la messe est un sacrifice propitiatoire et apte à attirer les bienfaits de Dieu, d'autant plus qu'il n'est pas seulement la figure du sacrifice de la croix, mais qu'il renferme la même victime qui a été immolée sur la croix, et qui est offerte par le souverain pontife Jésus-Christ, qui ne s'offre pas sans doute pour abroger le sacrifice qu'il a offert sur la croix.

(1) Cette exposition de la doctrine catholique fait voir qu'on n'exclut point les mouvements pieux, la foi, l'espérance, la contrition, etc., pour que les assistants perçoivent le fruit du sacrifice; aussi les protestants calomnient la doctrine catholique, en disant que l'Eglise catholique enseigne que la présence matérielle suffit seule pour obtenir la rémission des péchés par l'oblation du saint sacrifice auquel les fidèles assistent. En vérité, cette calomnie et tant d'autres de même nature ne sont plus de notre siècle. Ce qui n'empêche pas Schroeckh et Gerhard de la répéter.

Toute l'antiquité n'a pas pensé autrement; nous en avons la preuve dans ses monuments les plus authentiques, toutes les anciennes liturgies, qu'il serait trop long de rapporter ici. Il suffira de citer la plus ancienne, qui porte le nom de saint Jacques, dont voici les paroles : « Nous vous offrons un sacri- » fice non sanglant pour nos péchés et les fautes du » peuple (1). » Bellarmin cite les témoignages des Pères, qui tous sont unanimes à confesser ce dogme de foi (2). Contentons-nous de citer seulement saint Cyrille de Jérusalem, qui appelle l'eucharistie, dans sa Catéchèse mystagogique, 5, *une hostie de propitiation,* mais qui dit ensuite : « Nous offrons » Jésus-Christ immolé pour nos péchés, nous efforçant » d'apaiser et de nous rendre favorable, ainsi qu'à eux (les » morts), le Dieu de clémence (3). » Ajoutons encore l'antique et universelle pratique de l'Eglise d'offrir le saint sacrifice pour les morts, citée par Tertullien (4), ensuite par saint Cyprien (liv. I, ép. 2), et aussi plusieurs conciles (5). Ce qui ne laisse aucun doute à cet égard. Or, comme on n'offre le sacrifice pour les morts que pour expier les peines dues au péché, il est établi par le fait que le sacrifice de la messe est propitiatoire.

(1) Ou bien comme on lit dans le texte rapporté en entier par Renaudot, ouv. cit., t. II, p. 30 : « Seigneur Dieu le Père, qui, par un effet admirable » de votre amour pour les hommes, avez envoyé votre Fils dans le monde » pour ramener la brebis égarée, ne détournez pas votre face de dessus nous » lorsque nous vous célébrons ce sacrifice spirituel non sanglant, et que nous » vous offrons ce mystère terrible. Car nous ne mettons pas notre confiance » en notre justice, mais seulement en votre miséricorde. Nous prions et sup- » plions votre divine clémence de ne point permettre que ce mystère, qui a » été établi pour notre salut, afin de nous obtenir le pardon de nos fautes, » de notre ignorance et de notre faiblesse, et pour vous offrir nos actions de » grâces, ne devienne un sujet de condamnation pour votre peuple; » et encore ibid., pag. 51, le prêtre continue ainsi après la consécration : « Nous » vous offrons ce sacrifice terrible et non sanglant, afin que vous ne nous » traitiez point selon nos péchés, et que vous ne nous donniez pas le châti- » ment dû à nos iniquités; mais, Seigneur, effacez nos péchés, de nous, vos » indignes serviteurs, qui s'adressent à vous dans leur douleur, selon l'étendue » de votre douceur et de votre amour ineffable envers les hommes. » On lit la même chose dans toutes les liturgies, exprimées de différentes manières.

(2) De l'Eucharistie, liv. IV, ch. 2 et 7.

(3) N. 10, édit. de Touttée; voy. sa remarque sur ce passage.

(4) Liv. de la Couronne, où il dit : « Nous offrons le saint sacrifice pour les » morts, au jour anniversaire de la naissance; » il dit la même chose dans le livre de la Monogamie et dans le second livre à sa Femme.

(5) Entre autres, le III concile de Carthage, le I de Braga, en Portugal, celui de Chalons, de Worms, etc. Dans Bellarmin, liv. cit., c. 7; voir ce que nous avons écrit dans le Traité de Dieu créateur.

Non-seulement notre proposition demeure prouvée par ce que nous venons de dire, mais nous en concluons 1. qu'on peut offrir le saint sacrifice de la messe pour les vivants, et pour les morts qui souffrent dans le purgatoire.

2. Qu'on ne peut pas offrir le sacrifice pour les saints, en tant que propitiatoire, mais seulement en leur honneur et en tant qu'il est eucharistique, *afin qu'ils prient pour nous*, comme dit saint Augustin (traité 84, sur saint Jean, n. 1), pour rendre grâces à Dieu des victoires que, par sa bonté et sa miséricorde, ils ont remportées sur les cruels ennemis de notre salut et malgré les obstacles qu'ils ont rencontrés. C'est pourquoi le concile de Trente dit, au chap. 3 de la session XXII : « Quoique ce soit l'usage dans l'Eglise de célébrer quelquefois » la sainte messe en l'honneur des saints, elle ne nous dit pas » pour cela de leur offrir le saint sacrifice, mais à Dieu seul... » Le prêtre, en rendant grâces à Dieu de leurs victoires, » implore leur assistance. » Il sanctionna cette doctrine dans le can. 5, où il est écrit : « Si quelqu'un dit que c'est une im- » posture de célébrer la messe en l'honneur des saints, afin » d'obtenir leur intercession auprès de Dieu, selon les inten- » tions de l'Eglise, qu'il soit anathème. »

3. Que ce divin sacrifice, ayant le pouvoir de nous rendre Dieu propice, a également celui de nous en obtenir des grâces; ce qui lui fait donner le nom de *propitiatoire* par les catholiques. En effet, s'il peut apaiser la colère de Dieu sur nous et nous le rendre favorable, pourquoi ne pourrait-il pas nous obtenir une nouvelle abondance de grâces et de nouveaux bienfaits de toutes sortes, tant pour l'âme que pour le corps et les biens temporels (1)? C'est pourquoi, si nous nous approchons de ce divin sacrifice le cœur plein d'une ferme espérance et embrasé de piété, nous prierons Dieu avec ferveur, et il n'y aura rien de si difficile que nous ne puissions obtenir de sa bonté.

(1) Saint Cyrille de Jérusalem, Catéch. cit., n. 8, écrit : « Nous prions » Dieu, sur cette hostie de propitiation, pour la paix et l'union de toute » l'Eglise, pour le bon gouvernement du monde, pour les rois, pour les » chefs et les soldats, pour les infirmes et les affligés, pour tous ceux qui ont » besoin d'assistance ; nous prions tous et nous offrons ensemble cette victime » sacrée. » On lit les mêmes paroles dans toutes les liturgies du monde chrétien, ainsi que dans Tertullien, dans son livre à Scapula, dans la première apologie de Justin, loc. cit., et dans les autres Pères cités par Muratori, diss. cit., ch. 1.

Si on vient à nous demander en quoi nous faisons consister l'essence du saint sacrifice parmi toutes les parties qui le composent, nous répondrons que, de toutes les opinions des théologiens à cet égard, celle qui nous paraît la plus raisonnable est celle qui la place dans la consécration. Car on doit regarder seulement comme essentielle la seule action ou le prêtre agit au nom de Jésus-Christ, en vertu de laquelle il se rend présent au saint sacrifice, et où cette divine victime est offerte à l'état d'immolation en l'honneur de Dieu, auteur de la vie et de la mort; or, c'est seulement à la consécration, que le prêtre fait au nom de Jésus-Christ, que la victime se rend présente dans le saint sacrifice et qu'elle est offerte à l'état d'immolation, qui nous rappelle la mort de Jésus-Christ, où le corps et le sang sont consacrés séparément par les paroles de la consécration; donc la consécration doit être regardée comme la seule action essentielle qui constitue la raison de sacrifice. D'où il suit que l'oblation, la fraction et la communion ne doivent être considérées que comme autant de parties intégrantes du sacrifice (1).

(1) Consultez Vasquez, liv. cit., dissert. 222, chap. 1 et suiv.; Bellarmin, livre VII, ch. 27, lequel dit cependant, dans la 7e proposition, que la consommation du sacrifice, faite par le prêtre qui célèbre, est la partie essentielle, mais non toute l'essence du sacrifice. Il en donne pour raison qu'il n'y a vraiment de destruction de la victime que dans cette seule action de la messe. Mais cette raison pèche par deux endroits : d'abord, parce que la consommation seule ne fait point que Jésus-Christ n'est plus présent sous les espèces sacramentelles avant qu'elles soient corrompues; ce qui ferait que la partie essentielle du sacrifice consisterait plutôt dans la corruption des espèces que dans la réception de l'eucharistie, d'où il suivrait que ce n'est point le prêtre qui fait la partie essentielle du saint sacrifice sur l'autel, mais qu'elle s'opère dans l'estomac, par la décomposition des espèces, ce qui semble être une absurdité. Secondement, qu'il ne s'opère aucun changement quant à *l'être* de Jésus-Christ, qui est offert en sacrifice, par la décomposition des espèces, mais seulement quant au mode d'être, sous les espèces, parce qu'il cesse d'y être présent, changement qui ne peut constituer l'essence du sacrifice; autrement, toute altération quelconque du sacrement, fût-ce par le feu ou par tout autre moyen, qui ferait que Notre-Seigneur Jésus-Christ cesserait d'être présent dans le sacrement, s'il se faisait avec l'intention d'honorer Dieu, pourrait constituer la partie essentielle du sacrifice, ce qui ne paraît pas moins absurde. Ainsi donc, on voit qu'il n'y a aucune raison particulière qui puisse faire admettre que la consommation du sacrifice par le prêtre soit de l'essence du sacrifice, et pas plus quand elle est faite par le peuple. Un grand nombre de modernes ont abusé de ce principe, pour soutenir que la communion du peuple était de l'essence du sacrifice.

Objections.

Obj. 1. La loi de Moïse prescrivait de brûler toutes les victimes dans le sacrifice de propitiation; ce qui lui fit donner le nom d'holocauste. Mais ce ne sont pas seulement les prêtres, mais encore tous ceux qui s'approchent de la sainte table, qui participent au sacrifice eucharistique. 2. L'Apôtre dit expressément, dans l'épît. aux Hébreux, ch. 9, v. 22, « qu'il n'y a point » de rémission des péchés sans effusion de sang; » or, il n'y a point effusion de sang au sacrifice de la messe. 3. On ne comprend pas de quelle manière il peut être propitiatoire; en effet, il ne peut pas l'être en soi, autrement le sacrifice de la croix deviendrait inutile; il ne peut pas l'être également en vertu du sacrifice de la croix, parce qu'il s'ensuivrait qu'il eût été inhabile à nous obtenir de Dieu le pardon de nos péchés. 4. Enfin, il est admis par tout le monde que nos péchés nous ont été pardonnés par la grâce de la mort de Jésus-Christ. Donc :

Réponses. Pour la première objection, je dist.: Quelquefois et dans quelques sacrifices, *je l'accorde;* toujours et dans tous, *je le nie.* Ainsi qu'on le voit dans le Lévitique, chap. 6 et 7, où il est ordonné aux hommes seulement de manger dans le lieu saint de la chair des victimes offertes pour les péchés. De plus, le sacrifice de la messe est également eucharistique; par conséquent, les prêtres au moins doivent aussi y participer.

Pour la deuxième, je distingue : Il n'y a point de rémission sans effusion de sang, *je l'accorde;* il n'y a point d'application de la rémission, par exemple, dans le baptême, par l'absolution des péchés, par le jeûne et les autres œuvres satisfactoires, *je le nie.*

Pour la troisième, je réponds que le sacrifice de la messe est propitiatoire en vertu du sacrifice offert sur la croix (1),

(1) Il faut faire remarquer ici que toutes et chacune des actions de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont en elles-mêmes, ou indépendamment des ordres de son divin Père, d'un mérite et d'un prix infini, en tant qu'actions théandriques; c'est pourquoi chacune d'elles eût pu suffire à racheter le monde, et par là même l'institution du sacrifice de l'eucharistie fut méritoire et capable d'effacer les péchés de tous les hommes. Mais Jésus-Christ, par décret émané de son Père, devait subir la mort pour la rédemption du monde et pour effacer nos péchés; par conséquent, si Jésus-Christ ne fût pas mort, ses actions n'auraient pas effacé les autres péchés, et le monde n'aurait pas été racheté.

qui fut la consommation de tous les mérites de Jésus-Christ, sans qu'il s'ensuive néanmoins, ce que prétendent nos adversaires, que le sacrifice de la croix a été insuffisant. Car la mort de Jésus-Christ nous a mérité la rémission de nos péchés, et le sacrifice qui est offert dans la messe, comme nous l'avons dit ailleurs, applique à chacun de nous en particulier le fruit de ce même mérite, en tant que cette application en est faite par le baptême et les autres moyens que nous avons énumérés plus haut.

Pour la quatrième, je distingue : Quant au prix de la rédemption, *je l'accorde;* quant à son application, *je le nie.*

Comme toutes les objections que nos adversaires élèvent, tant contre le sacrifice en lui-même que contre sa vertu propitiatoire, viennent de ce qu'ils ne veulent pas mettre de différence entre le prix offert pour nos péchés et l'application de ce prix et de ce mérite, nous allons éclaircir la doctrine catholique par cette belle comparaison qu'a employée le cardinal Stanislas Hosius : « Voici une fontaine, dit-il, située au milieu » de la ville, à la portée de tout le monde, et où il est libre à » chacun de venir puiser; elle est si abondante qu'elle peut » suffire à enlever toutes les immondices, à apaiser la soif de » tous les habitants et à tous les besoins de chacune des familles. » Est-ce que vous avez apaisé votre soif et lavé vos immon- » dices parce que cette fontaine, accessible à tous, peut suffire » à toutes les nécessités? Assurément, si vous ne venez pas » y puiser, si vous ne vous y désaltérez point, si vous ne » vous y purifiez pas, elle ne vous sera d'aucune utilité, bien » que ses eaux soient salutaires et abondantes. Or, celui qui » veut en profiter ne se croise pas les bras en regardant » couler ce limpide ruisseau, mais il s'empresse de prendre sa

C'est dans ce sens que l'Apôtre a dit au chapitre 5, vers. 9, de l'épître aux Hébreux : « Et par sa *consommation*, il est devenu l'auteur du salut éternel » pour tous ceux qui lui obéissent. » Ainsi donc, Jésus-Christ n'a pas obtenu la rémission de nos péchés seulement par le sacrifice de la cène. C'est pourquoi ceux qui citent les paroles que Notre-Seigneur Jésus-Christ prononça dans la consécration du calice, « qui sera versé pour vous, » d'après le texte grec, pour prouver la vertu propitiatoire du sacrifice offert dans la cène, ne donnent pas une raison convainquante. De plus, quand même il resterait prouvé que le sacrifice de la cène a été méritoire et propitiatoire, en ce sens, on ne pourrait pas conclure de là que le sacrifice de la messe est méritoire et propitiatoire; car Jésus-Christ dans la cène, encore vivant, pouvait mériter, tandis qu'il n'en était pas ainsi après sa mort, dans laquelle tous ses mérites cessèrent.

» part d'un bien qui est commun à tous; il y plonge ses
» seaux, creuse des canaux et établit des conduits qui lui
» donnent de l'eau pour son usage particulier et son utilité
» privée. Elle est en tout semblable à la source de la vie éter-
» nelle, que la lance d'un soldat ouvrit dans le côté de Notre-
» Seigneur Jésus-Christ attaché sur la croix. Il est une source
» abondante et inépuisable dont le cours n'est jamais inter-
» rompu, laquelle suffit surabondamment à effacer les péchés
» de tous les hommes et à leur donner le salut éternel. Mais
» si vous voulez faire usage de cette fontaine et en retirer
» du fruit, il faut que vous appliquiez un siphon au côté
» de Jésus-Christ attaché sur la croix, et que vous aspiriez
» ensuite son sang, qui seul a effacé nos péchés et nous donne
» le salut; afin que, purifié et sanctifié par ce sang divin,
» vous puissiez obtenir la vie éternelle, non par la vertu du
» siphon ou du canal, mais par celui du sang de Jésus-
» Christ, qui vous abreuve et qui vous arrose. On peut voir
» par là que tout ce qui appartient à notre salut ne doit être
» attribué qu'au sacrifice de la croix et à cette source ouverte
» dans le côté de Jésus-Christ; mais nous ne pouvons profiter
» de cette fontaine sacrée, si nous n'attirons à nous ce sang
» divin qui a coulé du flanc de Jésus-Christ, par les instru-
» ments ou par les canaux établis à cet effet. Tels sont le bap-
» tême, le saint sacrifice offert tous les jours sur nos autels,
» que nous appelons la messe, qui fait passer en nous le fruit
» de ce sang précieux, ainsi que celui de ce sacrifice consommé
» sur la croix, que nous nous appliquons et que nous nous
» rendons propre et personnel. C'est donc à tort que les mi-
» nistres de Satan nous reprochent la vérité du sacrifice de
» la croix par le saint sacrifice de la messe, quand nous le
» mettons de plus en plus en lumière. N'accuserait-on pas
» d'absurdité celui qui feindrait de vouloir se faire baptiser,
» dans l'intention de diminuer, par son baptême, la vertu
» du sacrifice de la rédemption, qui nous a été donnée sur la
» croix, et de faire consister sa rédemption plutôt dans l'eau
» du baptême que dans le sang de Jésus-Christ, lequel seul
» nous a donné le salut? Puisque toute l'action du baptême
» consiste à rendre participant de la rédemption, qui nous est
» venue de la croix, celui qui est baptisé, et à lui donner
» le moyen de s'en faire l'application. Ils ne sont pas moins
» absurdes ceux qui disent que, par le sacrifice de la messe,

» nous jetons un discrédit sur le sacrifice de la croix, que » nous abaissons sa dignité et diminuons son mérite, puisque » nous ne faisons rien de plus que demander de faire passer » en nous et d'appliquer à notre salut, dans le saint sacrifice » de chaque jour, ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a » acquis par l'oblation qu'il a faite une fois sur l'arbre de la » croix (1). »

CHAPITRE II.

DE LA MESSE PRIVÉE.

Quoiqu'on ne puisse pas appeler, à proprement parler, *sacrifice privé* le sacrifice que l'on offre en actions de grâces d'un bienfait public et général, telle que la mort de Jésus-Christ, et que le ministre public de l'Eglise offre non-seulement pour lui, mais pour tous les fidèles, l'usage s'est établi de dire *messes privées, messes publiques et solennelles*. On dit messes privées, parce que le saint sacrifice est célébré dans un lieu privé, un jour qui n'est pas férié, ou parce que cette messe est dite à un autel qui n'est pas l'autel principal de l'Eglise, ou parce qu'elle n'est pas la messe paroissiale ou conventuelle, ou enfin parce que personne n'y communie, du moins sacramentellement (2).

Luther, par suite de sa prévention que l'eucharistie n'a pas la raison de sacrifice, mais seulement de sacrement, se déchaîne contre les messes où le prêtre seul communie, et les appelle *solitaires, singulières, angulaires,* et de beaucoup d'autres noms aussi injurieux (3).

(1) Dans la *Confession de la foi catholique,* au concile de Périgueux, 1551, Vienne en Autriche, 1560, c. 41, fol. 91; voir encore Noël Alexandre, dissertation 13, dans la sect. 13 et 14, *sur le Sacrifice de la messe,* etc.; voir Binter, *Preuves principales de l'Eglise christiano-catholique,* tome II, I part., pag. 92 et suiv. L'auteur y fait une savante dissertation sur ces paroles que l'on prononce à la consécration du calice, *mystère de foi,* qu'il prouve être de tradition apostolique, et d'après lesquelles il conclut que notre sacrifice a toujours été regardé comme propitiatoire.

(2) Outre le card. Bellarmin, voy. le card. Bona, des *Sujets liturgiques,* liv. I, c. 13, avec les notes de Robert Sala, édit. de Turin, 1753.

(3) Pour qu'il ne manque rien aux sarcasmes dont les protestants poursuivent les messes privées, Gerhard (loc. 10, p. 295 et suiv.) écrit qu'on appelle messes privées celles qui se *murmurent* à des autels particuliers, personne n'y assistant que le prêtre.

Le synode de Pistoie partage un peu cette erreur des protestants, puisque, après avoir dit que *la participation à la victime est une partie essentielle du sacrifice*, il ajoute « qu'il » ne condamne pourtant pas les messes auxquelles les assis- » tants ne communient pas sacramentellement, parce qu'ils y » participent, quoique imparfaitement, en recevant spirituel- » lement la sainte victime. » Cette proposition : « En tant » qu'insinuant qu'il manque quelque chose à l'essence du sa- » crifice qui est célébré sans aucun assistant, ou avec des » assistants qui ne communient ni sacramentellement ni spi- » rituellement, et que les messes où le prêtre seul communie » sans qu'il y ait aucun autre fidèle qui communie ni sacra- » mentellement ni spirituellement, devraient être condamnées » comme illicites, » a été condamnée par Pie VI, dans sa bulle *Auctorem fidei,* comme *fausse, erronée, suspecte d'hérésie* et *sentant l'hérésie* (proposition 28).

Nannaroni (qui avait cependant abjuré ses erreurs publiquement) (1), avait précédé dans cette voie malheureuse le synode de Pistoie, et renouvela cette dispute que Benoît XIV avait presque étouffée (2), laquelle s'était élevée à Crème, entre l'évêque Calini et le chanoine Guerrer, à l'effet de savoir si « un prêtre qui dit une messe privée est tenu de donner la » sainte communion aux laïques qui se présentent à la sainte » table (3). » En effet, il soutient que la communion litur-

(1) Il avait publié plusieurs ouvrages sur le droit public divin à la communion eucharistique dans l'action même du saint sacrifice, qui ont été inscrits dans l'index des livres prohibés, par le décret du 18 août 1775. Mais il se rétracta publiquement en 1779. Dans une lettre datée du 5 mars, il confirma sa rétractation en ces termes : « J'obéis aveuglément, en me dépouillant abso- » lument de ma manière de voir et de raisonner en matière de doctrine..... » j'espère plus facilement obtenir le salut, en qualité d'enfant, que de géant, » privé de l'esprit de la simplicité chrétienne. » Plut à Dieu que tous ceux qui sont tombés dans des erreurs condamnées par le saint-siége eussent suivi son exemple!

(2) Par l'encyclique *Certiores effecti,* adressée à tous les évêques d'Italie, le 12 novemb. 1742. Elle est au tome I, p. 212, de son bullaire. Le vénérable pontife se flattait d'avoir éteint cette dispute, comme on le voit par un passage de son Traité *du sacrifice de la messe*, livre II, ch. 22, § 17, où il conclut en ces termes : « Cette lettre donnée en forme d'instruction a terminé la discus- » sion. » Mais il fut trompé dans son espérance, puisque la querelle devint ensuite plus chaude que jamais.

(3) Ceux qui désirent connaître la discussion de Crème, n'ont qu'à consulter l'ouvrage qui a pour titre : Histoire de la célèbre controverse de Crème sur le droit public divin à la communion eucharistique pendant la messe, avec une dissertation sur le même sujet, par l'abbé Benoît Volpi, Venise, 1790;

gique des fidèles est une partie intrinsèque du sacrifice divin, connaturelle, indivisible, substantielle, sans laquelle le sacrifice est imparfait ; il ajoute ensuite que c'est un article de foi qu'on ne peut nier, sans mériter la note d'hérésie, que l'eucharistie doit être donnée de droit divin aux fidèles, pendant la sainte messe, avec les hosties qui y ont été consacrées, excepté le cas de la communion des malades, qui ne peuvent y assister, ou de tout autre motif très-grave.

Mais voici la doctrine du concile de Trente, session XXII, chap. 6, exprimée en ces termes : « Le très-saint synode désirerait voir tous les fidèles qui assistent à toutes les messes » communier, non pas spirituellement, mais recevoir sacramentellement la sainte eucharistie, afin qu'ils pussent retirer des fruits plus abondants du saint sacrifice; mais, bien » qu'il n'en soit pas toujours ainsi, il ne condamne pas pour » cela les messes où le prêtre seul communie sacramentellement, comme privées et illicites; bien au contraire, les » approuve-t-il et les recommande-t-il à la piété des fidèles, » puisque d'ailleurs ces messes sont censées des messes publiques, soit parce que le peuple y communie spirituellement, soit encore parce qu'elles sont célébrées par un ministre public de l'Eglise, qui les dit non-seulement pour lui, » mais pour tous les fidèles qui appartiennent au corps de » Jésus-Christ. » Le can. 8 porta aussi ce décret, relativement à cette doctrine : « Si quelqu'un dit que les messes où le prêtre » seul communie sont illicites et qu'elles doivent être abolies, » qu'il soit anathème. » D'après cette doctrine, établissons la

PREMIÈRE PROPOSITION.

Les messes où le prêtre seul communie sacramentellement ne sont pas illicites, et par conséquent on ne doit pas les abolir.

Elle est de foi, comme on l'a vu dans le canon que nous venons de citer, et nous prouvons ainsi la vérité de cette proposition ; les messes qui remplissent le but principal de leur institution, qui s'accordent avec la pratique adoptée par toute l'antiquité, et qui ne sont contraires à aucun précepte de

On trouve l'analyse de cet ouvrage dans le Supplément au journal ecclésiastique de Rome, année 1790, quint. 4, p. 145 et suiv.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, ne sont pas illicites, et par conséquent ne doivent pas être interdites. Or, telles sont les messes auxquelles le prêtre seul communie sacramentellement. Donc :

Et I. la fin première et essentielle du sacrifice est de rendre à Dieu le culte de latrie, de nous rendre le Seigneur favorable, d'obtenir pour les fidèles de Jésus-Christ, vivants et trépassés, le pardon, la paix, le repos et tous les autres biens possibles, et de lui rendre grâces pour les bienfaits que nous en avons reçus.

II. Les monuments ecclésiastiques nous prouvent que ces sortes de messes s'accordent avec les lois et les coutumes anciennes. Car le pape Marcel célébra la sainte messe dans la maison de Lucine; Grégoire de Nazianze, devenu vieux, la disait dans une chapelle domestique; Ambroise, dans une maison du Transtevère, à Rome; Paulin de Nole, aux approches de la mort, la dit sur un autel dressé auprès de son lit, pour ne pas parler des autres (1). C'était donc autrefois l'usage de célébrer la messe sans solennité et sans concours de fidèles, et dans lesquelles le prêtre seul pouvait communier; ce qui, du reste, est démontré par les témoignages suivants. Saint Jean Chrysostôme, dans son homélie 3, sur l'épître aux Ephésiens, reprenant ceux qui se contentaient de communier seulement au carême, leur dit : « Le sacrifice de chaque jour » est donc inutile; c'est donc en vain que nous montons à » l'autel : personne ne se présente pour recevoir la sainte » ccmmunion (2). Or, comme le fait observer Benoît XIV, le saint docteur ne va pas jusqu'à dire qu'on ne doit pas célébrer la sainte messe tous les jours, parce que les fidèles n'y communient pas tous les jours. Saint Chrysostôme dit bien : *Le sacrifice que nous offrons tous les jours est donc inutile;* mais le mot *inutile* ne se rapporte pas au sacrifice, mais à la communion; en effet, on dit la messe pour offrir le sacrifice à Dieu, ou pour réconforter l'âme des chrétiens par la sainte eucharistie (3). Saint Ambroise exhorte son peuple à assister

(1) Voir Pellicia, op. cit.: *De politia eccles.,* liv. II, ch. 10, et le card. Bona, *Sujets liturgiques,* liv. I, ch. 13 et suiv., lesquels ont recueilli dans l'antiquité un grand nombre d'exemples de ces messes privées, auxquels il est impossible de rien opposer.

(2) N. 4. Voir le texte traduit dans ce passage.

(3) Du Sacrifice, livre cité, § 14. Dans tout ce chapitre, le savant pontife a

tous les jours à la messe, puis il ajoute qu'il doit y assister et communier au moins tous les dimanches de carême. Saint Augustin exhorte les fidèles à s'approcher de la sainte table au moins tous les dimanches, et répète une foule de fois que le saint sacrifice est célébré tous les jours (1). Le concile d'Agde, tenu en 506, prescrit à tous les fidèles, dans le can. 21, d'assister à la messe le dimanche; et le can. 18 ne les oblige à la communion que les jours de Noël, de Pâques et de la Pentecôte (2). En outre, le diacre Ferrand, disciple de saint Fulgence, rapporte qu'au VIe siècle il était d'usage de célébrer la messe tous les jours pour les vivants et pour les morts, ainsi qu'en mémoire des martyrs. Car il dit, dans une lettre datée de 533, et publiée dernièrement par le savant cardinal Maï (3) : « Et comme (le Seigneur Jésus) a enseigné à » observer cette règle dans les sacrifices de chaque jour, de » prier pour les pécheurs, soit qu'ils vivent encore sur cette » terre de souffrances ou qu'ils soient passés en l'autre vie, et » de rendre grâces à Dieu pour les martyrs. »

III. Enfin, il est constant que ces messes ne sont opposées à aucun précepte de Notre-Seigneur Jésus-Christ, bien que les protestants en aient cherché quelques-uns sans jamais avoir pu en trouver. Car il ne suffit pas, pour établir un précepte de ce genre, de citer les paroles par lesquelles le Sauveur donna à ses apôtres le pouvoir de consacrer l'eucharistie; il faut encore en citer d'autres, par lesquelles il leur fut défendu de célébrer ce mystère, s'il n'y avait personne qui dût y prendre part; or, ils ne l'ont découvert nulle part. Aussi est-il arrivé qu'après tant de discussions et de bruit, les protestants eux-mêmes célèbrent la sainte cène, quoique personne ne s'approche de la sainte table (4).

écrit sur notre sujet des choses qui méritent d'être connues. Voir aussi Noël Alexandre, dissert. 13, dans les sect. 13 et 14.

(1) Voir Bellarmin, liv. VI, de l'Eucharistie, ch. 9, n. 24 et suiv.

(2) Hardouin, Actes des conciles, tome II, col. 1000.

(3) Collection des anciens auteurs, tirée des manuscrits de la bibliothèque du Vatican, publiée à Rome en 1828, t. III, p. 183.

(4) Tant s'en faut que l'abbé Molanus condamne les messes privées, dans ses Pensées particulières, page 2, où il écrit « qu'il ne lui répugnerait point » du tout que ses coreligionnaires y assistassent. » Et il ne dit pas cela seulement pour son compte, mais il avoue franchement que les autres luthériens ne regardent pas ces messes comme tout-à-fait illicites. « Qui donc, dit-il, » n'offre pas quelquefois le saint sacrifice dans son église, en cas de nécessité,

Objections.

Obj. 1. Non-seulement Jésus-Christ but et mangea des espèces consacrées, mais encore il en donna à ses disciples en disant : « Prenez et mangez... buvez-en tous. » 2. Il leur ordonna d'en faire autant quand ils consacreraient son corps et son sang, par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi. » Or, comme il donna son corps et son sang pour que les prêtres fassent ce que fit Jésus-Christ, ils doivent les donner aux assistants. 3. C'est pourquoi l'Apôtre appelle, dans sa première épître aux Corinthiens, chap. 10, le pain et le calice consacrés *participation* ou *communion* du corps et du sang du Seigneur. 4. La fraction du pain, qui fut faite dans l'institution de l'eucharistie, et qui donna ce nom à l'institution de la cène, comme on le voit dans le chap. 2 des Actes des apôtres, vers. 42, et ailleurs, avait pour but la communion des assistants. 5. C'est pourquoi l'Apôtre dit encore dans la même épître, chap. 9, vers. 20 : « Lors donc que vous vous assem-» blez comme vous faites, ce n'est plus manger la cène du » Seigneur, car chacun y mange son souper particulier, sans » attendre les autres. » L'Apôtre mettant en opposition, dans ce passage, la cène du Seigneur avec un repas privé, pour prouver que ce dernier n'est pas la cène du Seigneur, montre suffisamment qu'il improuve la communion du prêtre seul comme illicite. 6. Toutes les liturgies, soit latines soit grecques, contiennent des oraisons qui ne sont pas faites uniquement au nom du prêtre, mais bien au nom de plusieurs personnes; or, ces oraisons seraient dérisoires s'il n'y avait personne qui assistât ou qui communiât à la messe. 7. Les plus anciens canons de l'Eglise ordonnent la communion à tous les fidèles qui assistent au saint sacrifice, et chassent de l'Eglise ceux qui

» sans qu'il y ait aucun assistant? » Leibnitz dit aussi, dans son Système théologique, page 292 : « La dignité et l'utilité d'un sacrifice continuel sont telle-» ment admirables, qu'on doit l'offrir à Dieu le plus souvent possible pour » les besoins des fidèles, quand même il n'y aurait pas de communiants..... » Ceci ne diminue en rien l'honneur que l'on rend à Dieu. Aussi, depuis qu'il » a été établi, par une piété digne de louanges, que le saint sacrifice serait » offert tous les jours dans toutes les églises, il a fallu admettre qu'il suffisait » que le prêtre seul communiât; et tel est l'origine des messes qu'on appelle » privées, dont il n'est pas juste de priver l'Eglise, et de ravir cet hommage » à la divinité. » Doederlein avoue dans ses Institutions théologiques chrétiennes, p. 789, que la messe privée, improuvée par Luther, est recommandée dans les ouvrages des luthériens modernes.

n'obéissent pas à cette règle. 8. C'est pour cela que chez les Grecs il n'y a point de messes sans communions. Donc :

Réponses. Pour la première objection, je distingue : En ce sens que tout ce que Jésus-Christ a fait dans la cène n'est pas de l'essence du sacrifice, *je l'accorde;* autrement, *je le nie:* En effet, il y a des choses qui sont de l'essence du sacrifice, et d'autres qui n'en sont pas; car si tout ce que Jésus-Christ a fait était de la substance du sacrifice ou avait force de précepte, l'Eglise catholique devrait faire une foule de choses qu'elle ne fait pas, et que nos adversaires eux-mêmes ne font pas davantage (1). D'ailleurs, il n'appartient pas à de simples fidèles, mais bien à l'Eglise, que Jésus-Christ nous a laissée pour être l'interprète de sa volonté et de sa doctrine, de juger de ce qui est de l'essence du sacrifice, et qui a force de loi. Or, comme l'Eglise a approuvé les sacrifices privés, où le peuple ne participe pas à la communion, on doit en conclure qu'elle ne constitue pas l'essence du sacrifice, et que l'exemple de Jésus-Christ, qui distribua son corps et son sang dans la dernière cène, ne contient pas un précepte absolu, mais seulement conditionnel, c'est-à-dire s'il y a des fidèles qui demandent la sainte communion, et encore s'ils la demandent légitimement. Au plus pourrait-on conclure de là qu'il serait plus conforme, à l'exemple du Sauveur, de donner la communion aux assistants, s'il y en a qui la demandent légitimement, comme le concile de Trente en a exprimé le désir; mais il ne s'ensuit pas qu'il manque quelque chose à l'essence du sacrifice, si aucun des assistants ne demande la communion, et que les messes où personne ne communie soient illicites.

Pour la deuxième, je le nie. Parce que les paroles qu'on nous objecte ne se rapportent pas à la dispensation de la sainte eucharistie, mais au pouvoir que Jésus-Christ donna à ses apôtres et à leurs successeurs, dans le sacerdoce, de célébrer

(1) Ici se rapporte ce que dit saint Augustin, dans son épître 54 et 118, sur les cérémonies ecclésiastiques, où il dit de l'eucharistie : « Il est clair que » lorsque les disciples communièrent pour la première fois, ils ne le firent » pas à jeun. Faut-il pour cela blâmer l'Eglise entière, qui ne donne la com- » munion qu'à ceux qui sont à jeun? Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a point » prescrit la manière de recevoir son corps et son sang, afin de laisser à ses » apôtres, par lesquels il devait organiser les différentes églises, d'en régler » les dispositions. Que s'il l'eût fait lui-même, je pense bien que personne ne » se fût permis d'y rien changer. » Il dit tout, en ces mots, tires du même endroit : « Si l'Eglise entière observe ces règles, ce serait la folie la plus » insigne d'oser mettre en doute si on doit faire la même chose. »

le mystère de la sainte eucharistie, et par là même d'offrir le saint sacrifice. Si nos adversaires disent qu'on doit aussi les appliquer à la distribution de la sainte communion, nous répondrons que, même en l'admettant, ces paroles ne contiennent qu'un précepte affirmatif, qu'il faut observer selon les temps, les lieux et les circonstances, comme parle l'école.

Pour la troisième, je distingue : On ne doit pas refuser aux assistants qui la demandent légitimement cette divine nourriture, qui a été établie pour être l'aliment spirituel des chrétiens, *je l'accorde;* comme étant de nécessité absolue qu'il y ait des communions plus ou moins nombreuses, chaque fois qu'on offre le saint sacrifice, *je le nie.*

Pour la quatrième, je distingue : Parce qu'il y avait, dans l'institution de l'eucharistie et dans ces assemblées de chrétiens, dont il est parlé aux Actes des apôtres, des fidèles auxquels on devait donner la sainte communion, *je l'accorde;* parce qu'on ne pouvait pas et qu'on ne peut pas encore célébrer la sainte messe et offrir le saint sacrifice, s'il n'y a personne qui puisse ou qui veuille y prendre part, *je le nie.* Le raisonnement de nos adversaires pèche toujours par le même endroit. Ajoutons encore que la fraction du pain ne se rapporte pas seulement à la distribution de la sainte communion, mais qu'elle a de plus une signification mystique, en sorte qu'elle se fait, même quand il n'y a personne qui communie (1).

Pour la cinquième, je distingue : En ce sens que l'Apôtre veuille entendre, par *la cène du Seigneur,* ces repas qui précédaient ou qui venaient après la communion eucharistique, et qu'on appelait *agapes, je l'accorde;* la communion elle-même, *je le nie.* Ce qui est prouvé non-seulement par les commentaires de saint Chrysostôme, saint Augustin et d'Œcumenius, mais par le contexte lui-même, où saint Paul reprend vivement les riches qui excluaient les pauvres de la participa-

(1) Voir le card. Bona, Matières liturgiques, liv. II, ch. 13, § 3, et les notes de Robert Sala, qui réfute Bingham, lequel, dans ses Origines ecclésiastiques, liv. XV, chap. 3, § 35, attaque l'explication mystique de cette cérémonie, et prouve qu'elle a plusieurs significations mystiques; il tire cette conséquence de ce que, dans l'Eglise romaine, on divise l'hostie en trois parties, chez les Grecs en quatre, et dans le culte mozorabique en neuf. Mais pour parler encore du rite de l'Eglise romaine, on sait les trois vers dont voici la traduction : « Les trois parts faites avec le corps de Jésus-Christ signifient d'abord » sa chair sacrée; 2° les âmes mortes en état de grâce; 3° les fidèles vivants; » celle-ci a été purifiée dans le sang de Jésus-Christ. »

tion à ce qu'ils apportaient, d'où il arrivait que les premiers étaient rassasiés et que les derniers se voyaient condamnés à souffrir la faim; c'est pour cela qu'il disait : « N'avez-vous pas » des maisons pour manger et pour boire? Ou bien méprisez-» vous l'Eglise de Dieu et faites-vous rougir les pauvres qui » n'ont rien (chap. 5, vers. 22) (1). »

Pour la sixième, je distingue : Supposé qu'il y ait des fidèles, et qu'ils veuillent communier avec les dispositions nécessaires, selon le vœu de l'Eglise, *je l'accorde;* mais que le sacrifice soit nul et illicite, s'il n'y a point d'assistants qui ne veulent pas communier, ou qui le désirent sans le mériter, *je le nie.* La liturgie romaine prouve que tel est le sens de ces liturgies par ces paroles : « Toutes les fois que par cette par-» ticipation, etc. » C'est pour cela que le prêtre s'exprime de temps en temps au singulier : « Délivrez-moi par votre corps » et votre sang sacrés..... Que le corps de Notre-Seigneur » Jésus-Christ garde mon âme pour la vie éternelle. » Ensuite vient cette rubrique : « Que le prêtre donne la communion s'il » y a des fidèles qui se présentent à la sainte table avant les » dernières ablutions. » Et supposant qu'il y a des fidèles à communier, le prêtre ajoute : « Que nous recevions, Seigneur, » dans un cœur pur ce que nous avons reçu dans notre » bouche; » faisant allusion, par ces paroles, tant à la communion du prêtre seul qu'à celle des fidèles (2). Il y a encore d'autres raisons qui font que le prêtre fait ces prières au nombre pluriel, rapportées par le concile de Trente, que nous avons citées plus haut.

Pour la septième, je le nie : En effet, ainsi que le prouve Jean-Gérard Vossius, les anciens canons n'ordonnent pas aux assistants, quand il y en a, de communier toujours, mais ils leur défendent de sortir de l'Eglise avant la communion (3).

(1) Voir, sur ce passage, Bernard de Pecquigny, qui en donne une belle explication.

(2) Du reste, Renaudot fait observer, dans l'observation 11, sur la Liturgie éthiopienne, que lorsque les anciennes liturgies ordonnent à ceux qui ne communient pas de se retirer, cet ordre ne s'adresse point aux personnes qui ne doivent pas communier ce jour même, mais à ceux qui n'avaient pas droit de communier, tels que les écoutants, les catéchumènes, ou ceux qui l'avaient perdu, tels que les pénitents. Voir Liturgies orientales, tom. I, pag. 533.

(3) Car, en parlant du 10e canon apostolique, lequel prive de la communion les fidèles *qui entrent dans une église sans y recevoir la sainte communion,*

Pour la huitième, je le nie. Allatius dit qu'il est faux « que » les Grecs ne disent point la messe, s'il n'y a personne qui » communie. Que celui qui ne le croit pas aille lui-même » dans les églises grecques établies dans tout l'univers; il » verra que dans toutes les prêtres disent la messe, la plupart » du temps, soit en particulier, soit en public, sans qu'il y ait » des communiants (1). »

PROPOSITION II.

La participation réelle ou spirituelle à la sainte victime, de la part du peuple, n'est pas une partie essentielle du sacrifice; aucun précepte divin ou ecclésiastique n'oblige les laïques à la communion liturgique; donc on ne doit point condamner les messes auxquelles personne ne communie sacramentellement ou spirituellement, comme nulles ou illicites.

Cette doctrine est directement opposée au synode de Pistoie et à ceux qui n'ont pas eu honte de donner gain de cause aux luthériens, comme il appert 1. par l'affinité de leur doctrine avec l'erreur réfutée dans notre proposition précédente; 2. par l'identité de raisonnements employés par nos adversaires pour l'établir; 3. par le même principe d'où ils partent, c'est-à-dire que la participation à la sainte victime, ou, comme disent les luthériens, la communion du peuple est une partie essentielle de la liturgie. Mais comme les adversaires que nous combattons se disent catholiques, une fois admis ce que nous avons

ainsi qu'on le lisait dans l'ancienne édition des Conciles, de Pierre Grabe, dissertat. 24, thèse 2, qui donne le véritable sens de ce canon, ainsi conçu: « Toutes les fois que les fidèles entrent dans une église, et qu'ils y entendent » la lecture des saintes Ecritures, et qu'ils n'assistent pas aux prières et à la » communion, on doit les éloigner de la sainte table, comme des perturba- » teurs de l'office divin. » Ensuite il conclut: « Le véritable sens du canon, » est donc, non pas d'obliger à la communion ceux qui assistent à la messe, » mais à ne pas se retirer avant la communion. Car, non-seulement ceux qui » communient doivent rester jusqu'à ce que les autres, tant laïques que clercs, » aient reçu le pain sacré. » Il prouve que c'est là le sens du 2e canon du concile d'Antioche; mais Cotelier fait encore observer que le 10e can. apostolique (qui est le 7e dans son édition) est le même que le 2e canon du concile d'Antioche, dans lequel s'étaient glissées les erreurs que l'on trouve dans l'ancienne collection de ces conciles.

(1) Livre III, de l'Accord des églises d'Orient et d'Occident, chap. 15, n. 3. Ainsi Allatius réfute les impostures de Chytræus, que les protestants copient. Cependant Allatius ajoute, au même endroit, qu'il est d'usage, dans les églises grecques, de distribuer après la messe le pain auquel on a pris la portion nécessaire au saint sacrifice, ce qui est appelé *compensation*.

établi dans la proposition précédente, nous les attaquons de cette manière.

La participation à la victime, ou la communion du peuple, n'est pas de l'essence du sacrifice, si le concile de Trente a déclaré que les messes auxquelles le prêtre seul communie sacramentellement, non-seulement sont valides, mais encore licites. Or, telles sont les paroles du concile, qu'il a encore confirmées par l'autorité d'un canon particulier. Donc :

Or, si la communion du peuple a l'importance que le synode de Pistoie et ses adhérents lui attribuent, les sacrifices auxquels personne ne communie, soit spirituellement, soit sacramentellement, non-seulement seraient illicites, mais encore nuls et de nul effet; puisqu'une chose essentielle est celle sans laquelle son objet ne peut exister, pas plus qu'on ne peut en avoir l'idée.

D'où il sensuit 1. que le synode de Pistoie est en contradiction avec lui-même, en disant qu'il ne condamne pas pour cela les messes où personne ne communie sacramentellement, et que cette observation de sa part, déloyale et captieuse, n'a d'autre but que de faire croire qu'il ne rejette pas le concile de Trente.

2. Soit que la communion se fasse à la messe ou hors de la messe, avec des espèces consacrées d'avance, n'est pas un point de dogme, mais de discipline, et que, par conséquent, en vertu du pouvoir qui lui a été donné par Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans l'administration des sacrements, l'Eglise peut statuer sur la matière ce qui lui paraît le plus convenable.

3. Que Benoît XIV, dans l'encyclique que nous avons citée, *Certiores facti,* fulminée en 1742, à l'occasion de la discussion décidée à Crème, a sagement et fort à propos recommandé de donner la sainte communion à la messe aux assistants qui sont disposés pour la recevoir, comme une pratique conforme à l'institution de l'eucharistie et à l'ancienne discipline de l'Eglise, et recommandée par l'exemple de Notre-Seigneur Jésus-Christ; mais il donna en même temps cet avis que rien ne doit être plus prudemment réfléchi et plus parfaitement réglé dans l'Eglise que cette pratique, en sorte que, s'il arrivait une circonstance où les évêques ne jugeraient pas à propos qu'à telle messe que l'on doit célébrer à tel ou tel autre autel, on ne doit pas donner la sainte communion aux assistants, les

fidèles ne devraient pas murmurer contre les ordres de l'évêque (1).

4. Qu'il n'existe aucun précepte divin ou ecclésiastique qui oblige les fidèles à communier pendant le saint sacrifice de la messe. En effet, outre les observations précédentes, il est prescrit par le rituel romain « de conserver dans la custode un nombre » suffisant de parcelles consacrées, pour les besoins (2) des » malades et la communion des autres fidèles. » En effet, c'est une pratique observée de temps immémorial, dans toute l'Eglise universelle, de donner la communion aux fidèles en dehors de la célébration de la sainte messe, comme le prouve tout ce que nous avons dit plus haut, tant de la communion donnée dans les maisons particulières, ou apportées aux prisonniers, aux solitaires, que des messes des présanctifiés aux jours où on n'en célèbre pas. Tel est encore l'usage observé dans l'église de Jérusalem depuis le IV[e] siècle, de conserver pour ces mêmes jours des hosties consacrées pour donner la communion aux pèlerins, qui y affluaient de toutes les parties du monde (3). Or, si la communion liturgique était de précepte divin, il eût mieux valu supprimer la communion hors de la messe que de transgresser un précepte de cette nature. De plus, il faudrait dire, dans le système de nos adversaires, que tous les prêtres, tous les évêques et les souverains pontifes se

(1) Le cardinal Bellarmin dit, au livre VI, chapitre 10, n. 13, du Traité de l'eucharistie, en répondant à une objection contre les messes privées : « Il » est fait mention de la communion dans les liturgies, parce que la distribu» tion du sacrement peut toujours et *doit* se faire à la messe des prêtres qui » ont charge d'âmes, s'il se présente quelques personnes qui se sont prépa» rées à la sainte communion. » Il ne faut pas prendre le mot *doit* au pied de la lettre, mais considérer les circonstances. Car l'encyclique de Benoît XIV nous dit que les pasteurs qui ont charge d'âmes satisfont à leur devoir en donnant la communion hors de la messe. Le savant et pieux cardinal était loin de prévoir qu'il y aurait, dans l'Eglise, de ces esprits de trouble et de désordre qui abuseraient de ces paroles.

(2) Nannaroni prétend que ces dernières paroles ont été interpolées dans le texte; mais cette assertion est en désespoir de cause, puisque dans le même rituel, au titre *De ordine ministrandi sacram communionem,* on expose les cérémonies à observer pour l'administration de l'eucharistie hors de la messe; et entre autres, l'obligation pour le prêtre d'être revêtu d'un surplis et d'une étole de la couleur convenable à l'office du jour, etc. Saint Charles veut, dans le II[e] concile provincial, pag. 1, une étole blanche, et une rouge dans les églises qui suivent le rite ambrosien. Mais il est inutile d'en dire davantage, puisqu'il s'agit ici d'un fait notoire et public.

(3) Voir Mabillon, *De liturgia gallicana,* livre I, chapitre 9, n. 26, et le Commentaire sur l'*Ordo* romain, n. 9; et Benoît XIV, *De sacrificio missæ,* liv. II, chap. 22.

sont rendus coupables et continuent encore à se rendre coupables des plus énormes fautes, et que tous les laïques qui ont communié jusqu'à présent, hors le temps du saint sacrifice, ont péché de la manière la plus grave, à moins peut-être qu'ils ne soient excusables à cause de l'ignorance invincible où ils se trouvent, ce que l'on ne peut avancer sans commettre une souveraine injustice envers l'Eglise (1).

Si la communion liturgique n'est pas de l'essence du sacrifice, à plus forte raison la communion spirituelle, qui n'a jamais été de précepte (2); sans quoi on pourrait avoir toujours des doutes sur la validité du sacrifice, puisque cette communion est intérieure et ne tombe sous les sens d'aucune façon.

Objections.

Obj. 1. On n'accuse pas, dit-on, de nullité le sacrifice où personne ne communie, puisque la communion du prêtre supplée à celle des fidèles. 2. De plus, les fidèles ont droit aux sacrements que Notre-Seigneur Jésus-Christ a institués pour leur salut. 3. Il est certain que la personne qui communie à la messe obtient l'effet des prières que le prêtre dit pour ceux qui communient, et que, par conséquent, la communion faite à la messe est plus fructueuse que celle faite en dehors de la messe. 4. L'institution du sacrement, les liturgies, la pratique de l'Eglise, la discipline de la primitive Eglise, les collectes et les prières qui se disent à la messe conseillent la communion liturgique. Donc :

Réponses. Pour la première objection, je le nie. En effet, si la communion sacramentelle ou spirituelle du peuple est de l'essence du sacrifice, celle du prêtre ne peut y suppléer. Et dans l'hypothèse de nos adversaires, l'objection qu'on nous

(1) Voir Joseph-Marie Elefante, Dissertation théologique, Naples, 1774; et Noël Alexandre, dissertation 13, siècles XIII et XIV; Estius, 4, dissertation 12, § 18.

(2) Le concile de Trente appelle bien *messes communes* celles où personne ne communie, parce qu'il y a toujours plusieurs personnes qui communient spirituellement; mais il ne le dit pas dans l'intention de faire croire que ces messes, où personne ne fait la communion spirituelle, sont illicites, et encore moins nulles et invalides, et il ne la prescrit point comme une condition essentielle à la célébration de ces messes; car, sans cela, il jetterait le trouble dans les âmes. Il veut donc exprimer seulement ce que peuvent faire et ce que font ordinairement les âmes pieuses.

fait de la nécessité de la communion liturgique est nulle et se détruit elle-même. On pourrait dire encore que Jésus-Christ a pu suppléer à la communion des apôtres, et par là croule l'objection tirée de l'institution de l'eucharistie.

Pour la deuxième, je distingue : Les fidèles ont droit à la réception des sacrements, *je l'accorde;* au mode par lequel on doit les leur administrer, *je le nie.* Car il appartient à l'Eglise à laquelle Jésus-Christ a conféré ce pouvoir, de prescrire le mode, le temps, le lieu et les autres circonstances qui accompagnent l'administration des sacrements. Quel droit les fidèles peuvent-ils donc faire valoir à la communion liturgique?

Pour la troisième, je réponds : I. *transeat;* car le prêtre, en prononçant les paroles de la consécration sur les espèces qui doivent être conservées dans le tabernacle, dit les mêmes prières pour les fidèles qui doivent communier plus tard, « afin que toutes les fois que nous recevrons le corps et le » sang, en participant à ce sacrifice de l'autel. » Mais en faisant même cette concession à nos adversaires, que la communion liturgique est préférable à celle que l'on reçoit avec des espèces consacrées d'avance, ils n'arriveraient pas à leur but. Aussi *je réponds :* II. *je nie la conséquence;* parce qu'il ne s'ensuit pas, de ce que l'on retire plus de fruit de la communion liturgique, que les fidèles y soient obligés en vertu d'un précepte divin et ecclésiastique, lesquels n'existent pas. Et l'on n'est pas autorisé à accuser l'Eglise, si elle a des raisons pour ne pas tenir compte de ces prétendus avantages, et si elle ne fait pas participer les fidèles au calice; en effet, comme nous l'avons vu plus haut, bien que l'administration de l'eucharistie et de la confirmation, aux enfants nouvellement baptisés, leur donnât une plus grande abondance de grâces, l'Eglise n'en a pas moins changé cette ancienne discipline pour de justes et légitimes raisons; il faut en dire autant de la communion sous les deux espèces, malgré que les théologiens n'aient pu s'accorder sur le chef de savoir si les fidèles ne recevraient pas une grâce accidentelle de la participation du sacrement sous les deux espèces.

Pour la quatrième, je distingue : Il y a en tout cela une haute convenance, *je l'accorde;* mais *je nie* qu'il y ait un précepte. C'est pourquoi tous ces raisonnements, ramassés à grands frais d'érudition, n'aboutissent qu'à démontrer qu'il est plus convenable de communier à la messe. Que si quelques

liturgies renferment des exceptions qui sembleraient en faire une obligation, la plupart du temps, elles n'affectent que la participation au sacrement, et non la communion au saint sacrifice de la messe; ce qui est cause que nos adversaires passent, dans la plupart de leurs raisonnements, avec une mauvaise foi coupable, de la raison du sacrifice à la participation du sacrement. Nous les avons déjà réfutés dans la proposition précédente, en répondant aux protestants; nous n'avons donc pas de motifs pour nous appesantir plus longtemps sur ces discussions.

CHAPITRE III.

DE LA MATIÈRE, DE LA FORME ET DU MINISTRE DU SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE.

Comme l'eucharistie a cela de particulier, qu'elle est à la fois sacrifice et sacrement, la même matière et la même forme sert également à l'un et à l'autre. Faisant abstraction des disputes de l'école, pour savoir si la forme consiste dans la volonté ou dans la prolation des paroles par lesquelles Notre-Seigneur Jésus-Christ changea le pain et le vin en son corps et en son sang, ou dans les paroles du canon qui précèdent ou qui suivent la consécration, sont de l'essence du sacrement; sans tenir compte, dis-je, de toutes ces discussions qui ne sont pas d'une grande importance, nous dirons, en suivant l'opinion la plus commune et la plus certaine, que la forme essentielle du sacrement et du sacrifice consiste dans ces mots : *Ceci est mon corps,* et *cela est mon sang,* ou *le calice de mon sang* (1).

(1) Quelques-uns ont pensé faussement que les Grecs et les Orientaux croyaient que l'on devait attribuer le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, non aux paroles du Sauveur, mais aux prières que le prêtre fait après avoir prononcé les paroles de Jésus-Christ, pour invoquer le Saint-Esprit, pour qu'il se répande sur l'oblation sainte, et qu'il *la change* et qu'il *la convertisse,* etc. Ainsi ont pensé Renaudot et Lebrun. Mais il est certain que les Grecs ont avoué, dans la dernière session du concile de Florence, que la foi des Grecs s'accordait avec celle des Latins, à attribuer aux paroles de Jésus-Christ la vertu de la consécration, et non aux prières des hommes. C'est pourquoi le cardinal Bessarion avoue, au nom de toute l'église grecque, « qu'il a appris des Pères de sa nation, et particulièrement » de saint Jean Chrysostôme, que le pain et le vin sont changés au corps et » au sang de Jésus-Christ par la vertu seule de ses paroles, et que ce n'est

C'est l'opinion commune de tous les Pères grecs et latins, qui s'accordent en outre à dire que, pour la consécration de l'eucharistie, Jésus-Christ employa les paroles qui se trouvent dans l'Evangile.

Tout le monde convient que la matière consiste seulement dans le pain de froment et le vin de raisin. Mais les Latins sont en désaccord avec les Grecs schismatiques sur la question de savoir si le pain sans levain doit être regardé comme une matière valide du sacrement. Les Latins assurent que l'un et l'autre suffisent pour la validité du sacrement; les Grecs, au contraire, prétendent que le pain fermenté doit être seul employé. Les protestants conviennent, avec les catholiques, que le vin est la matière essentielle de l'eucharistie; mais ils rejettent l'usage où est l'Eglise de verser quelques gouttes d'eau dans le calice.

Ces discussions, dont on ne parle plus maintenant, échauffèrent autrefois beaucoup les esprits. Mais aujourd'hui on aurait de la peine à trouver un Grec assez stupide pour oser renouveler la question du pain azyme et du pain fermenté, et qui ferait dépendre la validité du sacrifice de la sainte eucharistie de cette différence purement accidentelle. Les protestants aussi ont abandonné ces furibondes et impuissantes déclamations sur le mélange de l'eau avec le vin, et conviennent que cette pratique nous vient de l'exemple du Sauveur. Mais pour ne pas paraître vouloir passer tout-à-fait sous silence ces discussions, qui firent autrefois tant de tapage, nous réunirons en quelques lignes tout ce qui y a rapport.

» qu'à elles seules qu'on doit attribuer cet admirable changement et cette » miraculeuse transsubstantiation; qu'ils l'ont toujours cru, et qu'ils le croi- » ront éternellement. » C'est pourquoi les Grecs s'opposèrent à l'insertion de cette vérité dans le décret d'union, parce qu'elle consacrait la honte des Grecs. Cependant Eugène IV répondit aux Arméniens, qui demandaient une définition de foi : « La forme de ce sacrement sont les paroles qu'employa » le Sauveur pour l'instituer. » Cette même décision fut donnée par le concile de Trente, session XIII, chap. 3.

D'où il suit que les prières, par lesquelles on invoque le Saint-Esprit, ne sont faites, chez les Orientaux, que pour reconnaître plus clairement le changement opéré par les paroles de Jésus-Christ, ainsi qu'on peut en fournir de nombreux exemples. Voyez, sur ce sujet, la longue dissertation du jésuite Jean Benoît, qui a pour titre : Réfutation de l'opinion du R. P. Lebrun et d'Eusèbe Renaudot, sur l'auguste sacrement de l'eucharistie, qui se trouve dans le Trésor théologique de Zaccaria, tom. X, pag. 525 et suiv. Cependant, je dirai que cet auteur me paraît avoir traité avec trop d'égards des hommes qui, du reste, ont bien mérité de la vérité catholique.

Ce qui fait le sujet de la division entre les catholiques et les protestants, c'est que ces derniers prétendent que tous les fidèles sont les ministres de l'eucharistie en vertu du baptême; mais nous agiterons cette question dans le traité de l'ordre. Nous y combattrons plus particulièrement ces nouveaux hérétiques, qui disent que tous les assistants offrent le saint sacrifice tout aussi bien que le prêtre, qu'ils en sont les ministres immédiats et proprement dits, et que ce sont de vrais sacrificateurs (1), et qu'il n'y a d'autre différence dans cette action, entre le prêtre et les laïques, que dans le pouvoir de consacrer, qui appartient seulement au prêtre, ce en quoi ils se séparent des protestants. Enfin nous réfuterons la doctrine du synode de Pistoie, touchant l'application particulière du saint sacrifice à tous et à chacun des fidèles, que le synode refuse d'admettre avec une témérité inouïe.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le pain de froment azyme ou fermenté est la véritable matière du sacrement et du sacrifice de l'eucharistie.

Cette proposition est de foi, comme le prouve un décret du concile de Florence, dans lequel les Pères des églises d'Orient et d'Occident disent : « Nous décidons que l'on consacre réel- » lement et en vérité le corps de Jésus-Christ avec du pain de » froment azyme ou fermenté (2). »

La validité du pain de froment ne fait pas de doute, comme nous l'avons déjà dit. Il nous reste donc à prouver que l'on célèbre réellement le saint sacrifice de la messe avec du pain sans levain. Et d'abord, nous avons l'exemple de Notre-Seigneur Jésus-Christ; car nous tenons pour certain que le Sauveur célébra la pâque des Juifs la dernière année de sa vie; malgré que quelques-uns, desquels Benoît XIV dit qu'ils étaient *par trop téméraires* (3), aient soutenu le contraire, à

(1) Tels que les jansénistes, avec lesquels, comme nous le verrons plus tard, s'accorde le synode de Pistoie; ainsi que Nannaroni, qui ajoute, de plus, que cette question tient au dogme.

(2) Hardouin, Actes des conciles, tom. IX, col. 986.

(3) Au IIe siècle, Marcion avait déjà nié que Jésus-Christ eût célébré la pâque légale; saint Epiphane le réfute dans son hérésie 42. Au VIe siècle, Jean Philopon, infecté de l'erreur d'Eutychès, duquel Photius parle dans sa Bibliothèque, cod. 115 et 116, sans pourtant le nommer, imita Marcion. Mais comme il s'éleva, au XIe siècle, une dispute entre les Grecs et les Latins, pour

l'opposé du sentiment de toute l'antiquité, de l'Eglise entière, et, ce qui est plus fort, à l'encontre de l'autorité manifeste des saintes Ecritures (1). On aurait de la peine aujourd'hui à trouver un seul catholique qui osât soutenir cette opinion. Ceci posé, soit que nous disions que le Christ célébra la pâque, cette année, la veille du jour auquel les Juifs la célébrèrent, comme le soutiennent Paul de Bergen, Jansenius de Gand (*Comment. sur la concordance des Evangiles*, c. 128), Maldonat (chap. 26, sur saint Matthieu, chap. 5, v. 2), Pétau (liv. XII, *de la Doctrine des temps*, chap. 15 et suiv.), Noël Alexandre (dissert. 11, sur les siècles XI et XII), et un grand nombre d'autres; soit que nous disions, comme la plupart le veulent, que Jésus-Christ a mangé la pâque ce même jour, dans l'un et l'autre cas il a dû célébrer avec du pain azyme, selon les prescriptions de la loi de Moïse, et par conséquent instituer l'eucharistie avec du pain sans levain, puisque la loi dit clairement : « Le premier jour, vous n'aurez » point de levain dans vos maisons (Exode, chap. 12, v. 15). » Mais trois évangélistes disent que Jésus-Christ célébra la pâque légale le premier jour des azymes. Saint Matthieu, chap. 26, v. 17 : « Or, le premier jour des azymes, les » disciples de Jésus-Christ s'approchèrent de lui et lui dirent :

savoir si l'on devait célébrer le mystère de la sainte eucharistie avec du pain fermenté ou avec du pain sans levain, quelques Grecs, cités par Théophylacte et Euthymius, dans leurs écrits sur saint Jean, embrassèrent cette manière de voir, ce qui leur attira l'improbation de toute l'église grecque. Depuis ce moment, les Latins ont toujours tenu pour l'affirmative, jusqu'à ce que Nicolas Durand de Villegagnon, chevalier de Malte, et le Florentin Jérôme Vecchietto commencèrent à répandre cette opinion de quelques Grecs. Cependant elle resta dans l'ombre jusqu'à l'oratorien Bernard Lami, qui, dans son ouvrage : de l'Harmonie et de la concordance des quatre évangélistes, publié en 1689, voulut faire revivre cette idée à grands frais d'érudition, et la rétablit de nouveau contre ses adversaires, dans plusieurs dissertations qu'il fit paraître, en 1697, sous ce titre : Continuation du traité historique de la véritable pâque des Juifs. Le Père Tournemine s'attacha plus tard à cette opinion, dans différentes thèses qu'il soutint à Paris; dom Calmet se montre partisan du P. Lami, dans une dissertation sur la pâque; mais tous les autres qui étudièrent cette matière l'attaquèrent avec chaleur, entre autres Tillemont, note 26, dans la Vie de Jésus-Christ; Honorat de Sainte-Marie, Observations sur les critiques, t. II, liv. IV, diss. 6; Witasse, du Sacrement de l'eucharistie, sect. 4.

(1) Traité des fêtes, liv. I, c. 6, n. 7; et Suarez a traité cela d'hérésie dans la III part. de son ouv. sur saint Thomas, quest. 50, art. 9, sect. 3. Mais il est allé trop loin; car, comme le fait sagement remarquer le card. Gotti, avant d'infliger la note d'hérésie à une proposition, on doit attendre la décision de l'Eglise. Voy. Benoît XIV, loc. cit.

» Où voulez-vous que nous vous préparions un appartement
» pour manger la pâque? » Saint Marc, chap. 14, v. 12 :
» Et le premier jour des azymes, quand on immolait la
» pâque. » Saint Luc, chap. 12, v. 7 : « Or, vint le jour des
» azymes, où il fallait immoler la pâque. » Donc, le premier jour des azymes, quand Jésus eut célébré la pâque et institué le sacrement de l'eucharistie, il n'y avait plus de pain fermenté avec lequel il eût pu la célébrer; par conséquent, il le fit avec du pain sans levain.

Et puis, nous avons autant de témoins de la croyance catholique, qu'il y a d'écrivains dans l'antiquité qui ont dit que le Christ avait célébré la pâque; par exemple, tous les Pères de l'Eglise, tant grecs que latins, malgré qu'on puisse observer entre eux quelque divergence sur le jour où il la célébra (1), à cause de la difficulté de faire accorder saint Jean avec les autres évangélistes, et dont nous parlerons plus tard. Or, si tous les Pères ont cru, à l'unanimité, que si Jésus-Christ avait institué le sacrement et le sacrifice de l'eucharistie avec des azymes, ils ont tenu pour certain que le pain sans levain était la matière propre à ce sacrement et au saint sacrifice.

Enfin, l'usage qui remonte à la plus haute antiquité, de l'église d'Occident, d'employer du pain sans levain pour célébrer la sainte eucharistie. Car, malgré que nous n'ayons pas l'intention d'entrer dans une question de critique agitée par les hommes les plus distingués dans la science, pour savoir si, pendant les neuf premiers siècles, l'église latine avait l'habitude de n'employer, pour la célébration de la messe, que du pain fermenté, comme le veut Sirmond (2), ou seulement du pain sans levain, ainsi que le prétendent Ciampini (3), Mabillon et quelques autres (4); ou enfin, si on s'est servi indifféremment tantôt de l'une, tantôt de l'autre espèce de pain dans l'église d'Occident, ainsi que le soutient, par-dessus tous les autres, le cardinal Bona, opinion qui a excité l'animadversion de la plupart des savants (5); cependant, jamais un

(1) Dans Bellarmin, Traité de l'eucharistie, liv. VI, ch. 7 et suiv.

(2) Dissertat. sur le pain azyme, opusc. publié en 1651, édit. de Paris, 1696, t. IV, p. 513 et suiv.

(3) De l'Usage perpétuel du pain azyme dans l'église latine, ou du moins dans l'Eglise de Rome, 1688.

(4) Dissertation sur le pain de l'eucharistie avec et sans levain, Paris, 1674.

(5) Préambule ou avertissement de Robert Sala sur le chap. 23 du I livre

homme sage n'osera nier que l'antiquité nous offre des monuments certains qui établissent que l'on a souvent célébré le mystère de l'eucharistie avec du pain sans levain dans les églises d'Occident. Car il est prescrit, par le concile de Tolède, sess. XVI, can. 6 : « De n'offrir sur l'autel du Seigneur, pour » être consacrés par la bénédiction du prêtre, que des pains » beaux et entiers, préparés avec le plus grand soin; qu'ils ne » soient point trop grands, mais d'un petit volume, comme il » est d'usage dans l'Eglise (1). Or, Mabillon prouve, par le rite mozarabique et gothique, et par un petit ouvrage de l'évêque Ildefonse, qu'on ne peut entendre ces paroles que du pain sans levain (2). Ce que dit saint Udalric, des offrandes cuites sur un *fer gravé* pour le saint sacrifice, le prouve également (3). Alcuin, qui mourut à la fin du IXe siècle, affirme

des Sujets liturgiques, du cardinal Bona, Turin, 1749, t. II, part. II, pag. 141 et suiv.

(1) Hardouin, Actes des conciles, t. III, col. 1796 et suiv. Ce concile fut tenu en 693.

(2) Dissert. cit., ch. 8, p. 85 et suiv.

(3) Coutumier de Cluny, liv. I, ch. 40, où on lit que « pendant le carême » on sert ce qui est fait dans un fer gravé, avec de la farine passée au tamis » le plus fin, et que l'on appelle en langue romaine *nuages*, et que les gens » de notre pays appellent *offrandes.* » Or, ces offrandes étaient employées au saint sacrifice, d'après Eginhard, qui, dans sa 52e lettre, recommande au Père procureur et aux autres fidèles « de faire préparer les eulogies selon » l'habitude, *et avec le soin que l'on met à une œuvre que l'on fait pour Dieu.* » Eginhard vivait sous Charlemagne et sous son fils Louis-le-Débonnaire ; or, à cette époque, on faisait les hosties entre deux fers, dont l'un était gravé, et avec une pâte sans levain. On voit encore au II livre des Miracles du saint abbé Wandregesle, dern. chap., qu'une religieuse ou une femme pieuse, qui avait obtenu la guérison d'une maladie par les mérites de ce saint, en 891, « avait fait des *hosties* qu'elle devait offrir à Dieu le lendemain; qu'elle s'était » approchée du feu, et qu'elle avait pris le fer où l'on pressait et où l'on » faisait cuire les hosties. » De même, au rapport de Venance Fortunat, la reine sainte Radegonde, qui vivait au VIe siècle, après qu'elle eut pris le voile, « réduisait elle-même le grain en farine, ainsi que faisait saint Germain » pendant le temps du carême, et faisant ensuite elle-même des hosties, elle » en entretenait continuellement les églises. » On en dit autant d'une dame romaine, dans la Vie de saint Grégoire-le-Grand; voir Mabillon, liv. I. Ces faits et une foule d'autres que l'on pourrait citer, depuis le Ve, VIe et VIIe siècle, convainquent d'ignorance et de stupidité Wegscheider, qui, au § 176, note *d*, dit avec un ton d'assurance : « Au lieu de se servir de pain sans levain, » comme l'avait fait Jésus-Christ, l'Eglise primitive employa longtemps le » pain fermenté; ce n'est qu'au VIIIe ou IXe siècle, il paraît, que l'église » d'Occident a employé le pain non fermenté ; mais cependant ce ne fut » qu'au XIe siècle qu'elle en fit un usage général, époque à laquelle l'église » grecque, conservant toujours celui du pain fermenté, en *plaques rondes* » appelées *hosties,* commencèrent à être employées. Cependant Mabillon

que « le pain qui est consacré au corps de Jésus-Christ doit » être pur du levain de tout autre mélange (*epist.* 69, *edit.* » *Chesnianæ*). » On ne peut entendre ceci que du pain sans levain. Et pour ne rien dire des autres témoignages que l'on peut recueillir chez les écrivains que nous avons cités, dans la messe ambrosienne, que Pamelius a publiée, après l'avoir collationnée avec un recueil de messes plus authentique, on y voit ces mots : « On doit faire l'offrande du pain azyme avec » la patène (Mabillon, ouvrage cité, page 59). » Walafrid Strabon reconnaît saint Ambroise pour l'auteur de cette messe (*Traité des matières ecclésiastiques*, chap. 22). Mais l'illustre Mazzuchelli, préfet de la Bibliothèque ambrosienne, prouve qu'elle est de beaucoup antérieure au temps de saint Ambroise, et qu'on doit la rapporter aux temps apostoliques (1).

Ajoutons encore qu'il est constant que Notre-Seigneur Jésus-Christ a établi le sacrement de l'eucharistie avec du pain azyme, sans que pour cela il ait fait défense de célébrer ce divin mystère avec du pain fermenté; car, comme dit Algerus : « Bien que Jésus-Christ eût consacré son corps » avec du pain azyme, non par exigence de son objet, mais » parce que la cène, dans laquelle il le consacra, ne compor- » tait pas d'autre pain, il n'a cependant pas défendu l'usage » du pain fermenté (2). » L'usage d'un autre pain n'est donc qu'une affaire de discipline et dépend de l'autorité de l'Eglise, qui a adopté l'un ou l'autre, selon les temps, les lieux et les circonstances. On doit donc observer celui qui est en vigueur dans l'Eglise où on célèbre les saints mystères, comme il a été prescrit par le concile de Florence (3); les Latins ne doivent pas blâmer les Grecs de ce qu'ils disent la messe avec du pain

» produit des médailles frappées sous Caribert, roi de France, en 611, qui » portent l'image d'un calice et d'hosties rondes telles que celles dont nous » nous servons; » voir le ch. 8, pag. 70, 71.

(1) Voy. Observations sur une sage historico-critique du rite ambrosien, du P. Fumagali, religieux de Citeaux, faite par Pierre Mazzuchelli, préfet de la Bibliothèque ambrosienne, Milan, 1828, où il fait voir que saint Ambroise n'a fait qu'enrichir de *préfaces*, de *collectes*, etc., la liturgie que l'on suivait avant lui.

(2) Liv. II, du Sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, ch. 10.

(3) Hardouin, loc. cit., où on lit qu'après que le concile eut décidé que le sacrement est valide, soit qu'on y emploie le pain sans levain ou le pain fermenté, on y ajoute encore : « Que les prêtres doivent célébrer avec l'un ou » l'autre de ces pains, chacun selon l'usage de son église, soit d'Orient soit » d'Occident. »

fermenté, et les Grecs ne doivent pas reprocher aux Latins de célébrer avec du pain sans levain, et bien moins encore rejeter le pain azyme comme une matière impropre au sacrement de l'eucharistie.

Objections.

I. *Obj*. 1. L'exemple de Jésus-Christ, qui consacre avec du pain sans levain, n'est pas en faveur de la cause des Latins, d'autant qu'il est plus que probable que Notre-Seigneur ne célébra pas cette année la pâque légale, comme on doit le conclure, sans hésiter, de ce passage du chap. 13, v. 18 et suiv. de l'évangile de saint Jean : « Avant que la pâque fût venue, » Jésus, sachant que son heure était venue..... ayant fait la » cène, etc. » L'Evangéliste dit au chap. 18, v. 28, que les Juifs n'entraient pas dans le prétoire, « pour ne pas contracter de souillures légales, mais pour manger la pâque, etc.; » et il ajoute, au chap. 19, v. 14 : « Or, c'était la veille de la » pâque, » lorsque Pilate condamna Jésus-Christ à mort; il dit encore, v. 31 : « Or, les Juifs, de peur que les corps ne » demeurassent à la croix le jour du sabbat, parce que c'en » était la veille et la préparation (et que ce jour était le grand » jour du sabbat), prièrent Pilate qu'on leur rompît les » jambes et qu'on les ôtât de là. » Or, si Jésus-Christ a fait la cène avant le *jour* de la fête de Pâques, et s'il a été crucifié la veille de Pâques, et il est évident, ou qu'il n'a pas célébré la pâque légale, ou qu'il l'a fait le jour précédent, et qu'il a institué l'eucharistie quand le pain azyme seul était permis. Ce qui est encore prouvé par les paroles du divin Sauveur au traître Judas (saint Jean, chap. 12, v. 2) : « Faites au plus tôt » ce que vous faites, » que les apôtres entendirent d'un ordre donné à Judas d'acheter *ce qui était nécessaire pour le jour de la fête*. Ils n'auraient pas eu cette pensée, si le jour de la fête eût été déjà commencé. 2. En outre, si Jésus-Christ eût mangé la pâque la veille de sa mort, il eût été mis à mort le jour de la fête de Pâques et détaché de la croix le même jour; ce que n'auraient pas fait les Juifs, à l'encontre de leur loi, en ce jour de fête si solennel pour eux. Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent, et quant aux preuves qu'on nous oppose, *je réponds* qu'on peut parfaitement concilier les trois autres évangélistes avec saint Jean, si nous disons que Jésus-Christ a célébré la pâque des Juifs aux premières vêpres

du jour de la fête de Pâques, qui est le 14e jour du mois de nisan, c'est-à-dire à la fin du 13e. Car, les fêtes des Juifs commençant le soir du jour précédent, après le sacrifice du soir de chaque jour, comme la loi l'ordonnait (1), le Christ put bien immoler légalement l'agneau paschal dans le temple, d'après la tradition du Talmud (2), le 14e jour, qui commençait dès le soir, et le manger dans le cénacle, après le coucher du soleil, avec ses disciples (3). Tout s'arrange de cette manière : 1. il a été possible que le Christ ait célébré la pâque judaïque, comme le racontent les trois évangélistes; 2. et avec des pains azymes, comme Moïse l'avait ordonné (4); 3. qu'il l'ait célé-

(1) Toutes les fêtes des Juifs doivent commencer avant la fin de la veille ou du jour précédent, et ils appellent *mêler le profane au sacré* l'union d'une partie de ce jour à celui de la fête. Cette distraction du jour précédent peut se prendre de deux heures avant le coucher du soleil, ou, comme disent les rabbins, elle peut être de la douzième partie du jour civil ou astronomique. Ainsi Maghen-David, dans l'*Orahh-Hhayim*, n. 261, § 2; R. Joseph Karo, dans *Ba-yt-Hhadasch*, et en différents autres endroits.

Pour ne point déranger l'holocauste perpétuel que l'on *immolait* chaque jour, à deux heures et demie après midi, et que l'on *offrait* au Seigneur une heure après, il était défendu aux Juifs d'en offrir aucun autre avant ce temps. Aussi, après cette heure, on commençait à immoler l'agneau paschal *sur le soir*, comme dit l'Ecriture. Or, le 14e jour du mois de nisan, pour donner le temps aux trois sociétés d'immoler chacune leur holocauste, on commençait le sacrifice perpétuel une heure plus tôt que de coutume, comme on le voit dans le Talmud, fol. 55 et 64, dans le traité *Pesachim Mischna*, ch. 5, §§ 1 et 5.

(2) Car le 14e jour était un jour de fête, ou, comme on disait, *la fête de l'introduction*. Or, cette fête, de même que toutes celles des Juifs, devait commencer dès les premières heures du soir. A dater de cette heure, on se gardait bien de faire aucune œuvre servile, et d'avoir dans sa maison aucun pain fermenté, comme on le voit dans le Talmud, au traité *Pesachim*, que nous avons cité déjà, ch. 1, § 1, ce que Maimonides répète dans son Traité du ferment et de l'azyme, ch. 2. L'obligation d'immoler l'agneau paschal datait de la première heure du soir; de là la défense de sortir de la ville de Jérusalem, même dès le grand matin, pour se mettre en route, de peur de s'exposer au danger de ne pouvoir célébrer la pâque avec les autres, et d'être forcé de la transférer au mois suivant. Ainsi donc, si la loi fixe l'immolation de l'agneau paschal à l'heure où le soleil incline vers l'horizon, ce n'est uniquement que pour faciliter le sacrifice perpétuel. C'est aussi la prescription du Talmud, traité *Pesachim*, fol. 58, et la *Mischna*, ch. 5, § 1.

(3) Malgré que l'agneau paschal fût immolé avant le coucher du soleil, on ne pouvait cependant le manger que pendant la nuit, et ce repas devait être terminé avant minuit. Mais dans l'enceinte de la ville, on le mangeait dans les maisons; Talmud, loc. cit., fol. 26, 80, 120, et *Zebahhim Mischna*, ch. 5, § 8. C'est pourquoi Notre-Seigneur mangea l'agneau paschal *après la soirée*, dans une maison préparée pour cela, dans la ville de Jérusalem.

(4) Exode, ch. 12, v. 15 : « Vous mangerez des pains sans levain pendant » sept jours. *Dès le premier jour*, il ne se trouvera point de levain dans vos » maisons. » Voy. encore ibid., vers. 8 et 11; on ôtait toute espèce de levain,

brée, néanmoins, avant *le jour de la fête de Pâques,* ainsi que le dit saint Jean, et d'où il suit que, dans le fait, les Juifs ne sont point entrés dans le prétoire *dans la crainte de contracter la souillure légale,* mais pour manger la pâque, qu'ils devaient immoler dans la dernière partie de la soirée de ce 14e jour, après avoir accompli le sacrifice du soir, qu'ils offraient tous les jours; 4. que ce même jour a été l'introduction ou la veille de la pâque, en tant que fut accompli, avant cette seconde heure du soir, tout ce qui est rapporté dans la passion de Jésus-Christ, et que les corps dussent être descendus des croix, puisque, d'après la loi, ils devaient être ensevelis le jour même (Deut., chap. 21, v. 23); 5. enfin, que les apôtres aient pu interpréter les paroles de Notre-Seigneur à Judas de l'acquisition de ce qui était nécessaire au jour de la fête, c'est-à-dire des azymes, qui était célébrée le lendemain de la pâque, savoir, le 15e du mois de nisan (1); 6. nous ne sommes pas obligés d'admettre que le Christ n'ait pas été attaché à la croix, ou qu'il en ait été déposé le jour de la grande solennité des azymes, que l'on ne doit pas confondre avec le jour même de l'immolation de l'agneau paschal, qui se faisait ordinairement à la première heure du soir de ce même jour. La tradition des Juifs porte que Jésus-Christ a été crucifié la veille de Pâques (2). Ainsi croulent toutes les objections que les Grecs opposent aux Latins (3).

II. *Obj.* 1. Le pain sans levain n'est pas un véritable pain, mais un compost sec de farine; or, le pain que Jésus-Christ consacra est appelé ἄρτος, c'est-à-dire élevé; ce qui a lieu par l'effet du levain; tels étaient les pains offerts par Mechisédech;

comme nous l'avons dit, dès le commencement du soir du 14e jour, ou dans la seconde partie du soir du treizième.

(1) La fête des azymes, qui tombait régulièrement le 15e jour du mois de nisan, était très-solennelle; voir l'Exode, ch. 12, v. 15.

(2) Ainsi dans le Talmud, traité cité, fol. 43 et 67. Il y est dit expressément que Jésus de Nazareth fut attaché à la croix *la veille de Pâques.* De plus, c'est une tradition constante de la synagogue, que cette veille de Pâques tomba le vendredi. Ainsi l'auteur du livre *Tholedot Jesciu,* lequel, en parlant de la mort de Jésus-Christ, dit : « Ce même jour était la préparation de la » pâque et en même temps la veille du sabbat. » Voy. dans Wagenseilius, les Traits enflammés de Satan, d'Aldorfius Noric, 1681, p. 18.

(3) Je cite cette explication de l'ill. Drach, lequel est préférable à tous les autres pour tout ce qui concerne les rites de sa nation, et que sa grande érudition a rendu très-recommandable dans la république des lettres. Il a fait une dissertation spéciale sur ce sujet, pour en faciliter l'explication.

et l'on sait que Jésus-Christ était prêtre selon l'ordre de Melchisédech. 2. Supposé même que Jésus-Christ ait consacré avec des azymes, il ne s'ensuit pas du tout que nous puissions dire la messe avec du pain sans levain; car l'usage des azymes tenait aux prescriptions légales auxquelles le Sauveur voulut bien se soumettre par convenance; or, les prescriptions légales, tuées par la mort de Jésus-Christ, furent abolies par la suite; ainsi, personne n'a le droit de se faire circoncire, quoique Jésus-Christ l'ait été. 3. Les ébionites, les nazaréens, et quelques autres hérétiques judaïsant, furent les seuls qui consacrèrent avec des pains azymes; et les chrétiens, pour se distinguer de toutes ces sectes, ne disaient la messe qu'avec du pain fermenté. 4. Les apôtres et leurs successeurs immédiats offraient le saint sacrifice en secret et dans des maisons particulières; or, il n'est guère probable qu'ils aient toujours eu sous la main du pain azyme pour le distribuer aux fidèles. 5. Le peuple, qui offrait sa part de pain au sacrifice, ne présentait assurément à l'autel que le pain usuel, qui était du pain fermenté. 6. C'est ce qui fait que les Pères, dans leurs écrits, appellent *du pain commun et ordinaire* le pain eucharistique, ou le pain avec lequel on célébrait le sacrement de l'eucharistie. 7. Le concile *in Trullo* défend aux clercs et aux laïques de manger des azymes des Juifs (can. 11). 8. Les azymes sont des symboles de douleur, tandis que l'eucharistie est le signe de la joie la plus pure. Donc :

Réponses. Pour la première objection, je le nie. Car, dans l'idée de tout le monde, le pain azyme, qui n'est autre chose qu'un mélange de pain et d'eau cuit au feu, est tout aussi bien du pain que le pain fermenté. Un grand nombre de peuples firent usage, durant plusieurs siècles, de pain sans levain (1). Dans mille endroits des saintes Ecritures, le pain

(1) Ciampini, Traité du pain azyme et du pain fermenté, ch. 2, a réuni un grand nombre de témoignages d'auteurs qui ont traité de l'histoire ou de la médecine, par lesquels il prouve que le pain azyme a toujours été regardé comme un véritable pain et même préféré au pain fermenté, et que dans la république romaine on en fit usage pendant un grand nombre de siècles; à tel point que non-seulement l'armée, mais encore les citoyens les plus honorables, et même les empereurs, ne mangeaient que du pain sans levain, non-seulement à l'époque des Curius ou des Fabricius, mais encore du temps des Antonins. C'est pourquoi, si, dans les deux premiers siècles de l'Eglise, les apôtres et leurs successeurs, d'après nos adversaires, se servaient indifféremment, pour célébrer les saints mystères, du pain qu'on leur offrait, comme il est constant que l'un et l'autre étaient d'un usage général, il s'ensuit par

fait avec du levain et le pain azyme sont appelés indifféremment pain; par exemple, au livre des Juges, chap. 7, v. 20, on lit que *l'ange toucha les viandes et les pains azymes.* Il importe peu, par conséquent, que le pain employé par Jésus-Christ soit appelé ἄρτος, puisqu'il est de notoriété que les mots en usage sont pris dans un tout autre sens que l'exigerait leur étymologie, comme nous pourrions le prouver par de nombreux exemples, s'il était nécessaire. Saint Luc, chap. 24, v. 30 et 36, appelle pain, ἄρτος, celui que Jésus-Christ prit et rompit après sa résurrection, et quand il fut reconnu par deux de ses disciples dans cette fraction du pain. Mais il est constant que ce pain était sans levain, puisque le fait eut lieu à la fête des azymes. Enfin, l'offrande de Melchisédech était une figure dont l'accomplissement était aussi parfait avec du pain azyme qu'avec du pain fermenté; et encore ne dirai-je rien de l'assertion toute gratuite de nos adversaires, qui avancent résolûment que le pain offert par Melchisédech était du pain fermenté. Je voudrais bien savoir qui le leur a dit.

Pour la deuxième, je distingue : Ces prescriptions légales furent mortes et même mortifères, qui ne pouvaient pas s'accorder avec la profession de foi chrétienne, *je l'accorde;* toutes, sans distinction, *je le nie.* Ainsi, l'abstention du sang et des viandes suffoquées était bien des prescriptions légales, et pourtant elle fut conservée par les apôtres; et l'Eglise observa cette défense pendant plusieurs siècles : on peut en dire autant de plusieurs coutumes qui passèrent de l'ancienne synagogue dans l'Eglise chrétienne (1). Il n'y eut donc d'abolies que celles qui étaient contraires à la religion chrétienne, par exemple, celles qui figuraient la naissance et la vie de Jésus-Christ, ou qui étaient une espèce de profession de foi judaïque, comme la circoncision. Tandis que l'usage des azymes est un rite indifférent, qui peut être bon ou mauvais, selon l'intention qu'on y apporte. Mais l'Eglise n'a jamais employé les azymes dans une intention judaïque.

Pour la troisième, je distingue : Ces hérétiques agissaient de la sorte dans un mauvais esprit, et l'Eglise ne fit que leur

conséquent qu'ils ont consacré l'eucharistie avec l'un et l'autre. Mais consultez plutôt le même auteur, loc. cit.

(1) C'est des Juifs que nous est venu l'usage de bâtir nos églises du côté de l'orient, et de prier en se tournant de ce côté; de même encore d'une foule de coutumes dont parlent les anciens auteurs.

rendre justice en les condamnant, *je l'accorde;* mais, pour mieux se conformer à la conduite de Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme le fit l'Eglise, *je le nie.* Ce que nous avons déjà dit le prouve assez (1). En effet, ces hérétiques n'employaient pas seulement les azymes dans l'intention de judaïser dans la célébration des saints mystères, mais encore faisaient-ils tout ce qu'ils pouvaient pour introduire toute la loi judaïque dans la religion chrétienne, et ils prétendaient que cette union des deux religions était nécessaire au salut. Disons la même chose des monophysites, qui célébraient avec du pain sans levain, pour signifier qu'il n'y avait qu'une nature en Jésus-Christ. En effet, les uns et les autres abusaient d'une chose bonne en soi et indifférente.

Pour les quatrième, cinquième et sixième, transeat. Car nous ne soutiendrons pas que les apôtres ou leurs successeurs n'aient jamais célébré les saints mystères avec du pain fermenté. Nous avancerons même qu'il est très-probable qu'ils ont offert le saint sacrifice tantôt avec du pain fermenté, tantôt avec du pain sans levain, selon les circonstances où ils se sont trouvés, puisque l'une et l'autre espèce de pain est une matière propre à la consécration. Mais une fois la paix rendue à l'Eglise, les différentes églises adoptèrent différents rites, jusqu'à ce qu'on eût pris la résolution d'établir l'uniformité des rites, surtout dans les églises d'Occident, et que l'usage du pain sans levain fût devenu général, comme étant plus blanc et plus beau, moins exposé à s'émietter, et imitant mieux ce qu'avait fait Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui se servit de

(1) Saint Thomas, III part., quest. 74, depuis le n. 4 jusqu'au 2, dit : « Ceux » qui disent la sainte messe avec du pain sans levain, ne le font pas pour » observer les cérémonies de la loi, mais pour se conformer à ce qu'a fait » Notre-Seigneur Jésus-Christ en instituant ce sacrement; sans quoi ils ju- » daïseraient en consacrant du pain azyme, parce que les Juifs offraient les » pains azymes des prémices. »

Plusieurs scholastiques ont cru que l'église grecque et l'église latine ont employé le pain sans levain, dès l'origine, à l'exemple de Jésus-Christ, qui consacra du pain sans levain; mais qu'ensuite survint l'hérésie des ébionites, qui enseignaient qu'on devait conserver les observances légales sous l'Evangile, et pour cette raison ils employaient le pain azyme. Et par haine pour cette erreur, l'Eglise universelle, tant d'Orient que d'Occident, abandonna l'usage des azymes pour employer le pain fermenté. Mais que cette hérésie étant tombée, l'église latine revint à l'ancienne coutume, tandis que les Grecs continuèrent à se servir de pain fermenté. Le cardinal Bona rejette cette histoire comme dénuée de tout fondement, dans son Traité des matières liturgiques, liv. I, ch. 23, édit. de Rome, § 5. Le même auteur traite ce sujet avec plus d'étendue dans son édition de Paris, § 6.

ce pain, ainsi que nous l'avons vu dans l'établissement du sacrement de l'eucharistie (1).

Ces observations répondent à l'objection tirée du mot *levain,* dont s'étaient servis les souverains pontifes Melchiade, Sirice et Innocent I, en parlant des offrandes qu'ils faisaient apporter à ceux qui n'avaient pas assisté au saint sacrifice (2). Car toute la question se réduit à un point de critique qui a partagé les savants. En effet, les uns, entre autres Baronius (année 313), entendent ce mot des eulogies, ou du pain béni, que l'on distribuait après la messe à ceux qui n'avaient pas communié (3); d'autres, comme Schelstrate (4) et Benoît XIV (5), l'entendent aussi de l'eucharistie, mais de telle façon qu'on n'appelle pas *ferment* l'eucharistie consacrée avec du pain fermenté, mais parce qu'elle donnait aux églises auxquelles on l'envoyait la force du ferment, et qu'elle était un lien d'union entre elles, comme le ferment pour la pâte à laquelle on l'unit.

(1) Voir Fr. de Berlendis, des Oblations de l'autel, Venise, 1743, § I, n. 5 et suiv.

(2) On lit dans le Pontifical qui porte le nom de saint Athanase, du pape Melchiade : « Il ordonna que les oblations consacrées dans les églises fussent » réglées par une ordonnance de l'évêque, qui déclarait que c'était du *pain* » *fermenté.* » Ibid., dans la vie du pape Sirice, il est dit aussi : « Il ordonna » qu'aucun prêtre ne célébrât, pendant toute la semaine, qu'avec le pain re- » connu par l'évêque du lieu, lequel pain était appelé *ferment.* » Enfin, dans la lettre d'Innocent I à Decentius, évêque d'Eugubio, diocèse d'Urbin, ch. 5, on dit : « Vous nous avez fait une question superflue quant au ferment que » nous envoyons aux églises, avec des titres de reconnaissance, puisque toutes » nos églises établies dans la ville, dont les prêtres ne peuvent pas assister à » nos réunions, à cause des occupations que leur donnent les fidèles confiés » à leurs soins, reçoivent le *ferment* que nous avons fait par l'intermédiaire » d'acolytes, pour qu'ils ne se regardent point comme séparés de notre com- » munion, ce jour-là surtout. Ce qui ne doit pas se faire, à mon avis, dans » les paroisses; parce qu'on ne porte pas les sacrements au loin, et que nous » ne les réservons pas aux prêtres établis sur les différents cimetières; puis » ces prêtres ont le droit et la permission de les célébrer. » On ne saurait dire la peine que se sont donnée les érudits pour découvrir toutes ces preuves sur la matière.

(3) On peut compter au moins vingt thèses soutenues par les savants pour prouver, les uns, que le pain bénit était vraiment l'eucharistie, et les autres que c'était un pain différent. Il semble plus probable que ce mot a été employé quelquefois pour désigner l'eucharistie, mais bien plus souvent peut-être pour marquer seulement du pain bénit; on a de nombreuses preuves pour et contre. Binterim : Principaux monuments de l'Eglise catholique, tom. IV, p. 3; schol. 2, ch. 2, § 14, pag. 531 et suiv.; dans la Nouvelle explication canonique du XVIe concile de Laodicée, on établit que les eulogies ne doivent s'entendre que du pain bénit.

(4) De la Discipline du secret, chap. 7, art. 5, pag. 159.

(5) Du Saint sacrifice de la messe, liv. II, chap. 20, §§ 15 et suiv.

Le cardinal B. Joseph Thomasius l'a confirmé par l'autorité d'un vieux manuscrit du monastère de Saint-Gall, en Suisse, qui contient les dispositions des règlements de l'Eglise romaine dans son ancienne pureté, de manière à ne plus laisser aucun doute (1).

Pour la septième, je distingue : Le concile *in Trullo* défend de recevoir les azymes comme participation à leurs sacrifices, *je l'accorde;* pour servir au saint sacrifice de la messe, *je le nie.* Car ce canon ne parle pas du sacrifice eucharistique, mais de la nécessité d'éviter toute relation avec les Juifs; voici le texte du concile : « Qu'aucun prêtre ni laïque ne se permette » de manger les azymes des Juifs ou d'entretenir aucune re- » lation avec eux, comme aussi d'accepter aucun remède de » leur part en cas de maladie (2). »

Pour la huitième, je distingue : Les azymes sont sous quelques rapports, *je l'accorde;* sous tous, *je le nie.* Moïse donne partout au pain azyme le nom *de pain d'affliction,* parce qu'il rappelait aux Hébreux le souvenir des mauvais traitements qu'ils avaient éprouvés en Egypte; mais il était aussi le signe d'une grande joie, puisqu'il leur rappelait leur délivrance de la captivité. Les azymes eucharistiques ont cette double signification : la douleur, d'abord, puisqu'ils rappellent le souvenir de la passion de Jésus-Christ, et la joie, parce qu'ils donnent la grâce et qu'ils sont le gage le plus certain de l'amour de Jésus-Christ. C'est pour cela que l'Apôtre a écrit, dans sa I épît. aux Cor., chap. 5, v. 8 : « C'est pour- » quoi nous célébrons cette fête avec le pain sans levain de la » sincérité et de la vérité. »

(1) Voir ces règles dans leur intégrité, que le cardinal B. Thomasius a publiées pour la première fois dans l'ouvrage de Ciampini, que nous avons cité, chap. 5, pag. 113 et suiv., où il expose et discute les autres opinions des érudits, chacune en particulier. Ce dernier sentiment, adopté par les plus savants écrivains, tels que Page, Mabillon et un grand nombre d'autres, nous paraît le plus vraisemblable. Voyez le savant Robert Sala, dans ses annotations sur le cardinal Bona, liv. I, chap. 23.

(2) Hardouin, Actes des conciles, tom. III, col. 1653. D'où il s'ensuit évidemment que le concile *in Trullo,* dans sa ἀδιάφορα, adopta l'usage du pain azyme, parce que les Arméniens monophysites consacraient l'eucharistie avec du pain sans levain et du vin pur, et il les blâme fortement dans le can. 32, parce qu'ils offraient le saint sacrifice avec du vin pur, sans aucun mélange d'eau, sans faire aucune mention du pain sans levain. Voir Mabillon, dissert. citée, du Pain azyme et fermenté, chap. 4, pag. 45 et suiv.

PROPOSITION II.

Le vin de raisin est la seule matière propre au sacrement et au sacrifice de l'eucharistie.

Les anciens ébionites et les encratites remplacèrent le vin par l'eau dans la célébration du mystère de l'eucharistie, sous prétexte de sobriété (1); les hydroparastes, ou les aquaires, comme les appelle saint Augustin, les imitèrent (2), quoique par un principe différent. Il y eut aussi des protestants qui enseignèrent qu'on pouvait, en cas de nécessité, se servir, comme d'une matière propre au sacrement de l'eucharistie, de toute espèce de liquide (3). Mais il est de foi que le vin de raisin est la matière essentielle de ce sacrement et de ce sacrifice, comme on le voit par le décret d'Eugène IV, pour les Arméniens : « Il y a un troisième sacrement, celui de l'eucharistie, » dont la matière est le pain de froment et le vin de raisin. »

(1) Voir saint Epiphane, hérés. 46, édition de Pétau, et la 26e, n. 11; saint Augustin, hérés. 64; Théodoret, liv. I, des Fables des hérétiques, chap. sur Tatien, Nicétas Acominutus, liv. IV; Trésor de la foi orthodoxe, chap. 14, où il attribue la même erreur aux marcionites; Philastre de Brescia, hérésie 77.

(2) Loc. cit.

(3) Ceci est constant par les écrits de Théodore de Bèze, qui écrivait, dans son épître 25 : « Calvin, de sainte mémoire, prié par nos frères qui étaient » alors en Amérique, où l'on ne fait point usage de vin, s'il était permis de » se servir dans la cène, à la place de vin, d'eau pure, que l'on y emploie le » plus ordinairement, ou de toute autre boisson ordinaire, répondit que Notre- » Seigneur n'avait eu d'autre dessein, dans l'institution de ce sacrement, que » de transfigurer, sous les symboles de la boisson et de la nourriture ordi- » naire, la vie spirituelle, c'est-à-dire la *communion* de lui-même ; et que, par » conséquent, si le vin n'avait pas été d'un usage général en Judée, il aurait » employé une autre boisson plus usitée, comme nous le fait voir le but qu'il » se proposait. Ainsi donc, il semble qu'on ne fait rien de contraire à la » volonté de Jésus-Christ, si, par nécessité seulement, et non par mépris ou » par légèreté, on prend la boisson qui est en usage dans chaque pays. Cette » réponse du vénérable Calvin, conforme à la droite raison et favorable au » dessein de Notre-Seigneur Jésus-Christ, a tellement plu à notre synode, » qu'on a accusé de superstition celui qui attacherait une telle importance » au symbole du vin, qu'il aimerait mieux omettre une partie de la cène » que de se servir d'un autre symbole analogue. » Mélanchthon pensait comme Bèze, puisqu'il écrivit, dans son livre de l'Usage du sacrement tout entier, que les ruthènes feraient bien de se servir de l'hydromel à la place de vin, qu'ils n'ont point dans leur pays, c'est-à-dire de l'eau miellée. Vossius suivit aussi cette manière de voir. C'est ainsi que ces hommes, usent de *leur souverain pouvoir,* ou du moins de celui qu'ils s'arrogent, eux qui ne veulent rien admettre que ce qui est écrit en toutes lettres dans les saintes Ecritures, et qui couvriraient de leurs insultes cette opinion, si elle était adoptée par les catholiques. Mais tout est permis aux protestants.

Or, cette vérité est constatée par l'évang. de saint Matthieu, chap. 26, v. 20, et par celui de saint Luc, chap. 22, v. 18, où le vin employé par Jésus-Christ dans la cène est appelé *le fruit de la vigne;* et nos adversaires ne le nient pas (1); elle est encore confirmée par la tradition constante et la pratique de l'Eglise. En effet, le troisième concile de Carthage a statué « qu'on ne doit offrir rien autre chose que ce que le Seigneur » nous a appris, c'est-à-dire le pain et le vin mêlé d'eau (2). » Saint Justin (n. 65), saint Cyprien (épît. 63, à Cécilien) et les autres Pères; une foule de monuments de l'antiquité ecclésiastique ont le même enseignement. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, en parlant des aquariens : « Ils n'offrent pas, » dans le calice du sacrement, ce que l'on offre dans l'Eglise » entière (*Traité des hérésies,* hérés. 64). » Ainsi donc, si le vin de la vigne est la seule matière propre à la consécration, il y a de la folie à employer un autre liquide; car il n'est pas permis de substituer une autre matière à celle que Notre-Seigneur Jésus-Christ a employée.

Les aquaires opposaient les paroles de Jésus-Christ rapportées dans le chap. 7 de l'évangile de saint Jean, v. 37 et suiv. : « Que celui qui a soif vienne à moi et qu'il boive. Des » fleuves d'eau vive sortiront des entrailles de celui qui croit » en moi, comme dit l'Ecriture. » Saint Cyprien leur répondait que ces paroles signifiaient le sacrement du baptême, et non celui de l'eucharistie, ou plutôt la collation du Saint-Esprit, comme le même évangéliste l'exprime en cet endroit.

(1) Il faut remarquer que les paroles tirées des évangiles de saint Luc et de saint Matthieu ne signifient pas le vin consacré, mais une autre boisson, que l'on prenait à la fin de la cène, selon la coutume des Hébreux; mais elles font voir clairement que ce vin, que Jésus-Christ appelle le *jus de la vigne,* était du même que celui qu'il avait consacré auparavant. Il est constant, du reste, par la tradition du Talmud, qu'on avait coutume de boire de quatre coupes, dans la cène, et qu'on ne pouvait plus boire de vin, quand le quatrième calice était épuisé, jusqu'au [illegible]e jour. Or, tel est le sens de ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Je ne boirai plus de ce jus de la vigne, jusqu'à » ce que je boive ce vin nouveau, sans vous, dans le royaume de mon Père; » c'est-à-dire après sa résurrection. Aussi ne voulut-il pas boire le vin mêlé de myrrhe qu'on lui présenta sur la croix, comme il était d'usage de le présenter aux crucifiés. Ce qui nous prouve que ce calice, dont Jésus-Christ dit, après qu'il eut été épuisé : « Je n'en boirai plus, » était le quatrième calice. Voyez Pesachim, chap. 18, § 8; dans le Talmud, fol. 119 et suiv.; Maimonide, Traité des azymes, ch. 8, § 9; Moïse Kotzeus, Précepte affirmatif, 41. Il est certain encore que Jésus-Christ mangea la pâque légale, puisqu'il avait observé toutes les prescriptions gardées par les Hébreux dans cette circonstance.

(2) Hardouin, Actes des conciles, tom. I, col. 964, canon 24.

Ils citaient encore, comme preuve, l'exemple de quelques évêques. Mais ces évêques n'offraient que de l'eau, de peur que l'odeur du vin ne les fît reconnaître comme chrétiens par les païens, et ne les exposât à la mort. C'est cette lâcheté que reprend saint Cyprien, qui ne les taxe point d'hérésie pour cela, parce qu'ils n'agissaient point ainsi par erreur, mais par une coupable pusillanimité (1).

Les protestants citaient à l'appui de leur propre opinion le décret d'Innocent VIII, par lequel il semble accorder aux Norvégiens le pouvoir d'offrir le saint sacrifice sans l'oblation du calice. Mais il est reconnu que ce privilége est controuvé, et qu'il fut illégitimement introduit en Norvége par Dominique de Viterbe et François Maldent, qui payèrent de leur tête cette invention sacrilége, comme le dit Raynald (année 1490, n. 22).

PROPOSITION III.

On doit mêler de l'eau au vin qui doit être offert dans le calice à la sainte messe.

Cette proposition est de foi; en effet, le concile de Trente décréta le canon suivant, dans sa XXII[e] session : « Si quel- » qu'un dit qu'on ne doit pas mêler de l'eau au vin du calice » qui doit être offert au sacrifice de la messe, parce que cela » est contraire à l'institution de Jésus-Christ, qu'il soit ana- » thème (2). » Or, ce canon frappe directement les novateurs qui imaginèrent que cette mixtion était une introduction humaine, ou que c'était au moins une chose indifférente. Malgré l'aveu que les protestants modernes ne font pas difficulté de faire, que Jésus-Christ mêla de l'eau au vin du calice qu'il consacra dans la cène (3), et que toute l'antiquité a suivi cette

(1) Christ. Loup a parlé avec une grande exactitude des opinions des aquaires, dans sa scholie sur le canon 32 du concile *in Trullo*, œuv. édit. de Venise, 1724, tom. III.

(2) Nous avons déjà fait observer ailleurs que, bien que l'objet de quelques canons du concile de Trente soit simplement disciplinaire, on doit le regarder comme dogmatique, puisqu'il se rattache directement au pouvoir que Notre-Seigneur Jésus-Christ a accordé à son église.

(3) Kuinoël, Commentaire sur l'histoire du Nouveau-Testament, dans saint Matthieu, c. 26, vers. 26, qui, de plus, rapporte un texte du *Pesahhim*, fol. 117, lequel a été déjà cité un peu plus haut, savoir : « Le troisième calice est le » calice de bénédiction, puisqu'on le bénit après avoir pris sa nourriture. On » y met du vin pur, et ensuite on y met de l'eau. Le quatrième est celui » qu'offre Hallel, puis il ajoute la bénédiction du cantique : Que toutes vos

pratique à l'exemple du Sauveur, ils préfèrent cependant suivre celui des monophysites et des Arméniens schismatiques, qui introduisirent l'usage du vin seul dans le saint sacrifice, comme une confirmation de leur erreur d'une seule nature dans la personne de Jésus-Christ, plutôt que de se conformer à la conduite de Jésus-Christ et de l'Eglise.

Nous ferons observer cependant que nous ne défendons pas ce mélange de l'eau avec le vin du sacrifice, comme s'il était de l'essence du sacrifice. En effet, ainsi que le dit le Catéchisme romain : « Quoiqu'il y ait de si graves raisons pour » justifier le mélange de l'eau, qu'on ne peut l'omettre sans » pécher mortellement, le défaut de ce mélange n'est point » une cause de nullité du sacrement (II part., chap. 4, » n. 16). » Nous ne disons pas davantage qu'il est nécessaire de précepte divin, parce qu'il n'est autorisé que par le fait seul de Jésus-Christ; autrement il faudrait dire que le pain sans levain et une infinité d'autres choses ont été ordonnées par Jésus-Christ, ce que personne n'oserait jamais. Nous disons qu'il est de précepte ecclésiastique, ce qui est constant par l'usage non interrompu de l'Eglise et par un grand nombre de canons qui supposent le fait, ainsi que par les liturgies qui ordonnent ce même mélange d'eau et de vin.

Après avoir fixé le sens de la proposition, nous allons en énumérer les preuves. Le première repose sur la tradition entière. Nous en avons pour témoins 1. les plus anciens Pères de l'Eglise, car saint Irénée parle du *mélange du calice* (1); puis il ajoute : « Lorsque le calice mêlé et le pain rompu » reçoivent la parole de Dieu, ils deviennent l'eucharistie du » corps et du sang de Jésus-Christ (2). » Saint Cyprien : « Quand on mêle de l'eau au vin du calice, le peuple s'unit à » Jésus-Christ (3) ; » saint Justin, saint Cyrille de Jérusalem et beaucoup d'autres disent la même chose dans différents pas-

» œuvres vous louent, ô Seigneur, et béni soit celui qui a créé le fruit de la » vigne. » Ensuite : « Qu'aucun Israélite ne mange ni ne boive rien pendant » cette nuit. » Mais son erreur consiste en ce qu'il suppose que Jésus-Christ n'a institué l'eucharistie qu'après qu'on eut épuisé la quatrième coupe. Voy. encore Vossius, discuss. 22, des Symboles sacrés de la cène du Seigneur, thèse 8.

(1) Livre IV, Contre les hérésies, chap. 33, n. 2, édit. Massuet, col. 57.

(2) Livre V, chap. 2, n. 3. Après le texte grec dont nous venons de donner la traduction, le texte de Massuet a les lettres κ. τ. λ. L'αλγα paraît manquer.

(3) Epître 63, édit. de Saint-Maur, pag. 108.

sages de leurs écrits (1). 2. Cette pratique est constatée par les monuments les plus certains, qui sont les plus anciennes liturgies de saint Jacques, saint Marc, saint Basile, saint Cyrille, et toutes les autres liturgies orientales citées par Renaudot, qui, en parlant de ce mélange, écrit : « Toutes les » lois ecclésiastiques des Orientaux prescrivent cet usage (2), » ainsi que les liturgies occidentales citées par Lebrun, Muratori et Assemani; 3. c'est ce qu'établissent également le IIIe concile de Carthage, de Braga, en Portugal, *in Trullo,* de Worms (3), de manière à ne laisser aucun doute sur l'existence de cette pratique. 4. Enfin, par l'aveu des protestants modernes, ainsi que nous l'avons vu.

Le concile de Trente donne trois raisons de ce rite, dans le chap. 7 de la XXIIe session, en disant : « Le saint synode » prévient les prêtres qu'il leur est ordonné par l'Eglise de » mêler de l'eau dans l'oblation du calice, soit à cause de » l'opinion où l'on est que Jésus-Christ en a fait autant, soit » parce qu'il sortit de l'eau et du sang de son côté; ce que le » sacrement remet en mémoire par ce mélange d'eau et de » vin, soit parce que saint Jean appelle, dans son Apocalypse, » *eaux,* le peuple fidèle dont l'union avec Jésus-Christ est » figurée par ce mélange (4). »

Objections.

Obj. Les raisons alléguées par le concile de Trente sont sans valeur. En effet, la première n'est point contenue dans les saintes Ecritures; la seconde, d'après les Pères, dénote le sacrement du baptême; la troisième n'est que symbolique, et par conséquent est sans force probante; quatrièmement, c'est à bon droit que le concile d'Orléans, tenu en 541, a décrété,

(1) Voir Bellarmin, de l'Eucharistie, liv. IV, chap. 10, n. 12 et suiv.

(2) Collection des liturgies orientales, tom. I du Commentaire sur la liturgie copte, de saint Basile, pag. 194.

(3) Nous avons cité quelques passages de ces documents des conciles que nous citons. Pour les autres, voir Bellarmin, loc. cit.

(4) Les scholastiques élèvent plusieurs questions à ce sujet, savoir, si l'eau se change au sang de Jésus-Christ, si c'est de l'eau qui sortit de son côté, si elle se convertit d'abord en vin et ensuite en sang, ou bien si elle est convertie en sang immédiatement. Nous renvoyons à ces auteurs celui qui se plaît à ces questions, entre autres à Raim. Capisucchi, de l'ordre des frères prêcheurs, Choix de controverses théologiques, Rome, 1670, quest. unique : *L'eau du calice est-elle convertie par transsubstantiation, immédiatement, au sang de Jésus-Christ?* Il consacre 35 paragraphes entiers à traiter ce sujet.

dans son canon 4, que « personne ne s'avise d'offrir, dans » l'oblation du calice, que ce qui est exprimé du jus de la » vigne, sans aucun mélange d'eau. » Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, *je distingue :* De telle sorte que la tradition supplée au silence des saintes Ecritures, *je l'accorde;* mais qu'elle n'y supplée pas, *je le nie.* Ajoutons, ainsi que nous l'avons fait observer, que les protestants modernes nous font déjà cette concession; mais ils se trompent en ceci, qu'ils n'attribuent ce rite qu'à la générosité des vins d'Orient, à l'exclusion de toute signification mystique, tandis que les Pères n'ont jamais donné cette raison. Ce qu'il y a de mieux, c'est que les Hébreux eux-mêmes voient un mystère dans ce mélange de l'eau avec le vin (1).

Quant à la deuxième, je distingue : L'eau qui découla du côté de Jésus-Christ, d'après les Pères, dénote aussi le sacrement du baptême, *je l'accorde;* elle ne dénote que cela, *je le nie.* Car il ne répugne nullement qu'une même chose ait plusieurs et différentes significations; mais en admettant cette pratique de la primitive Eglise, ils ont expliqué sa signification mystique (2).

Quant à la troisième, je distingue : Elle est symbolique, et par là même elle n'est pas probante, *je l'accorde;* elle n'a aucune preuve de convenance, *je le nie.* En effet, les Pères du concile de Trente n'ont pas donné cette raison comme une preuve démonstrative; mais supposé cette pratique de la primitive Eglise, ils en ont expliqué le sens mystique (3).

(1) Dans la Somme théologique, Traité de la bénédiction après la cène, n. 183, § 2, on lit ces paroles : « On doit mettre du vin pur dans le calice; » mais lorsqu'on en est à la bénédiction de la terre (ou du fruit de la vigne), » *on fait la mixtion.* » Maghen Abraham observe sur ce passage : « Le rabbin » auteur du livre *Bet-Yoseph* écrit que cet usage est en vigueur dans son pays, » malgré que les vins n'y soient pas excellents. En effet, il renferme un » *mystère* cabalistique (c'est-à-dire *traditionnel*), כיר הקבלה, et d'autres » raisons. » Voir encore Roland, Antiquités hébraïques, p. 266, où il traite du *calice de bénédiction;* Lightfoot, Heures hébraïques et le Talmud, p. 476, 478 et suiv., édit. Carpzovius; Schœttgenius, Heures hébraïques, t. I, p. 227 et suiv.

(2) Voir Benoît XIV, du Sacrifice de la messe, liv. II, ch. 10, n. 10.

(3) Le concile de Trente a tiré presque mot pour mot des écrits de saint Cyprien l'exposition symbolique, ou plutôt mystique, que nous avons donnée de l'usage de mêler de l'eau au vin du calice. Voici en quels termes s'explique le saint martyr dans son épître 63, à Cæcilien, p. 108, édit. de Saint-Maur : « La sainte Ecriture dit en effet, dans l'Apocalypse, que les eaux » signifient les peuples, en disant : *Les eaux que vous avez vues,* etc. Ce que » nous savons être contenu dans le sacrement du calice. »

Pour la quatrième, je le nie : Car le canon que l'on nous oppose est ainsi conçu dans les meilleures éditions du concile IV d'Orléans : « Que personne ne s'avise, dans l'oblation » du saint calice, d'offrir autre chose que ce que l'on attend » du fruit de la vigne, avec un mélange d'eau (1).

PROPOSITION IV.

Le prêtre seul qui consacre est le sacrificateur immédiat et proprement dit, et le seul ministre du sacrifice eucharistique; les assistants n'en sont que les sacrificateurs médiats et improprement dits.

Cette proposition est certaine et tient de près à la foi. Pour exclure toute incertitude et toute ambiguïté, il nous faut d'abord faire quelques observations préliminaires sur l'état de la question. Et 1. sur le premier sacrificateur, qui est Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme il est évident pour tout le monde; car, comme dit le concile de Trente, session XXII, chap. 2 : « Il n'y a qu'une hostie, et c'est toujours le même » sacrificateur qui l'offre aujourd'hui, par le ministère des » prêtres, Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Il s'agit donc ici seulement du sacrificateur secondaire, qui consacre l'eucharistie, lequel est le sacrificateur immédiat et proprement dit, d'après la doctrine catholique, et d'après les protestants, ce sont aussi les fidèles. Les adversaires que nous combattons ne prétendent pas que les fidèles soient au même titre et en ce sens qu'ils leur attribuent le pouvoir de consacrer, mais en tant qu'ils participent à l'eucharistie par la communion liturgique. 3. Aussi, d'après leur manière de voir, on doit regarder les fidèles comme les sacrificateurs immédiats et proprement dits, par la communion liturgique, parce que, selon eux, l'essence du sacrifice ne consiste pas dans la consécration, mais dans *la consommation seule*, ou dans la participation à la victoire, laquelle, en tant qu'elle est commune au prêtre et au peuple, fait qu'ils concluent de là que l'action sacrificatoire est commune à l'un et à l'autre, tellement que tous deux sont sacrificateurs et célébrants au même titre; car, dans leur hypothèse, la consécration est la condition *sine qua non*,

(1) Voir Jacques Sirmondi, Anciens conciles de France, Paris, 1629, t. I, p. 261 et suiv.; Labbe, Conciles, t. V, col. 382; Hardouin, Actes des conciles, t. II, col. 1437.

pour offrir le saint sacrifice (1). Selon la doctrine catholique, le prêtre est le seul sacrificateur immédiat et proprement dit, en tant qu'il accomplit seul l'action du sacrifice, et les fidèles ne sont que les sacrificateurs médiats et improprement dits, et cela pour trois raisons principales; d'abord, parce que le prêtre, en qualité de ministre public, offre le sacrifice et prie au nom de tous les fidèles ou au nom de toute l'Eglise; 2. parce que les fidèles sont unis d'intention avec le prêtre dans l'oblation du saint sacrifice; 3. enfin parce qu'ils coopèrent à l'oblation du saint sacrifice par les mains du prêtre, par leurs oblations et leurs aumônes (2).

Après cette exposition du sens de notre thèse, nous la prouvons ainsi. Toute la doctrine de nos adversaires repose sur deux principes : 1. Que l'essence du sacrifice eucharistique consiste seulement dans sa participation ou dans sa consommation; 2. que la participation du peuple tient à l'essence du sacrifice, ou plutôt en fait toute l'essence (3). D'abord elle est dénuée de fondement, puisque c'est l'opinion particulière de quelques théologiens seulement, et tout-à-fait opposée à la croyance générale; elle n'a été soutenue que par un ou deux théologiens, et rejetée par tous les autres, qui ont soutenu que l'on pouvait dire tout au plus que l'essence du sacrifice consistait dans la consécration ou dans la communion du prêtre (4).

(1) Nannaroni, Catéchisme sur la communion du saint sacrifice de la messe, t. 1, dialog. 1, pag. 85 et suiv.; voir encore, du même auteur, l'Apologie du Catéchisme, etc., propos. 5, et l'Abrégé des propositions touchant le saint sacrifice de la messe, extraites du Catéchisme, etc., avec les notes d'Eusèbe Philadelphe.

(2) Vasquez, III part., saint Thomas, discuss. 222, ch. 1, n. 10 et suiv.

(3) Ce sens du synode de Pistoie est déterminé par la solution des cas de conscience, qui fut publiée en 1785, à l'usage du clergé du diocèse de Pistoie. On y lit à la p. 75 : « Ce n'est point le prêtre seul qui sacrifie..... mais encore » les fidèles assistant à la messe, qui sacrifient réellement, dans le sens véri- » table et rigoureux, mais non dans un sens large et improprement dit. » Ensuite le théologien s'adressant aux paroissiens, poursuit ainsi : « Qu'ils ex- » pliquent à leurs ouailles la nécessité de communier avec les particules con- » sacrées à la messe à laquelle ils ont assisté, afin qu'on puisse dire *qu'ils* » *sacrifient parfaitement et en vérité.* »

(4) C'est, entre autres, l'avis de Bellarmin, ainsi que nous l'avons vu au liv. I de son Traité du sacrifice de la messe, c. 17, n. 16, lequel, cependant, nie formellement que la communion du peuple soit de l'essence du sacrifice; en effet, il pose en ces termes sa prop. 7e : « La consommation du sacrifice » par le peuple n'est pas une partie du sacrifice; mais faite par le prêtre » sacrificateur, elle en est une partie, mais elle n'en constitue pas toute l'es- » sence. » Développant sa proposition, il continue ensuite : « Quant à ce qui

Ce que nous avons dit au chap. 3, proposit. 3, prouve que l'autre principe est également faux; car, sans cela, la valeur du saint sacrifice de la messe dépendrait de la communion liturgique des assistants, ce qui est contraire à la doctrine catholique et condamné par le concile de Trente, que nous avons cité plus haut, décrété contre les luthériens, qui rejettent les messes privées, et par le pape Pie VI, dans sa bulle *Auctorem fidei*. Aussi n'est-il pas un seul théologien, de ceux qui soutenaient que la communion était de l'essence du sacrifice, ou était une partie essentielle du sacrifice, qui ait soutenu que la communion du peuple était de l'essence du sacrifice. La ruine de ces principes entraîne celle de la conséquence qu'on en tirait, de même qu'en détruisant ses fondements on renverse un édifice.

Cet enseignement reçoit sa confirmation de la doctrine du concile de Trente, qui nous apprend que c'est toujours Jésus-Christ qui offre le saint sacrifice par le ministère du prêtre; or, dans l'hypothèse de nos adversaires, le saint concile aurait dû dire *par le ministère des fidèles qui assistent au saint sacrifice, ainsi que par le ministère du prêtre*. Le même concile a dit, dans le canon 2 de la session XXII : « Si quelqu'un » dit que par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, le » Christ n'a pas établi prêtres les apôtres, ou qu'il ne leur a » pas donné la consécration sacerdotale, afin qu'eux et les » autres prêtres offrissent son corps et son sang, qu'il soit » anathème. » Tant s'en faut donc que ce soit un dogme de foi de croire que les fidèles qui assistent à la messe sont les sacrificateurs immédiats et proprement dits, ainsi que le prétendent nos adversaires, qu'encore cette doctrine est encore opposée à la foi catholique.

Ajoutons que si les fidèles étaient les sacrificateurs proprement dits, ils seraient de véritables prêtres, puisque, d'après l'enseignement de l'Apôtre, dans son épître aux Hébreux, chap. 5, vers. 1 : « C'est l'office propre du prêtre, qui est tiré

» concerne la communion du peuple, le fait est certain; car ceux qui mangent » la victime participent à l'autel, ainsi que le dit l'Apôtre : *N'est-ce pas la* » *même chose que d'offrir le sacrifice et de participer à l'autel.* » Cependant nos adversaires abusent de sa doctrine. C'est pour cela que Bellarmin établit que la communion que fait le prêtre fait partie essentielle du sacrifice, parce qu'il choisit, pour rappeler la définition du sacrifice, la partie la plus élevée. Car il écrit : « Le sacrifice de la messe montre bientôt réellement que rien » ne détruit la victime qu'elle-même; *mais pourquoi rechercher si la des-* » *truction* est prouvée, *lorsque la définition est établie.*

» d'entre les hommes et établi pour les hommes, de présenter » les oblations et d'offrir le sacrifice. » Or, c'est une hérésie condamnée par le concile de Trente d'attribuer aux simples chrétiens le sacerdoce proprement dit.

Objections.

Obj. Les liturgies nous donnent le sacrifice pour une action commune entre les assistants et le prêtre. Sans rapporter les autres, citons 1. la liturgie romaine, qui dit : « Nous vous » offrons, Seigneur, le calice du salut..... Que notre sacrifice » soit tel aujourd'hui, en votre sainte présence... Priez, mes » frères, pour que mon sacrifice et le vôtre soit agréable à » Dieu..... Le sacrifice de louanges que nous vous offrons ou » qu'ils vous offrent, etc. » Donc les assistants offrent véritablement et proprement; ils immolent et sacrifient, 2. ainsi que Bossuet l'enseigne dans sa méthode pour bien entendre la sainte messe (1); ce qui, d'ailleurs, s'accorde avec la doctrine des Pères, entre autres 3. de saint Irénée, qui a écrit : « Tous » les justes ont l'ordre du sacerdoce (2). » 4. Saint Jérôme rappelle *le sacerdoce des laïques* (*Dialogue contre Lucifer,* n. 4). 5. Saint Pierre Damien dit ces belles paroles : « Il est » plus clair que le jour que ce sacrifice, que le prêtre présente » sur le saint autel, est offert généralement par tous les en» fants de Dieu (dans l'opuscule *Dominus vobiscum,* c. 8), » qui est suivi 6. par l'abbé Guerric, qui dit : « Ce n'est pas » seulement le prêtre qui sacrifie, mais avec lui toute l'as» semblée des fidèles présents à la sainte messe (*Sermon sur* » *la purification*). » L'antiquité nous offre plusieurs exemples de messes célébrées par des laïques; en effet, 7. dans les actes de saint Saturnin, Félix, qui était laïque, répondit ainsi au juge : « J'ai célébré le sacrifice du Seigneur avec dévotion, » j'ai fait la collecte avec mes frères, parce que je suis chré» tien (3). » 8. Evagre dit encore que Domnus, évêque d'Antioche, et Siméon Stylite, qui était laïque, avaient offert

(1) Manière de bien entendre la messe, où il dit à l'*Orate fratres :* « Cet » endroit de la messe est très-important. Le prêtre, prêt à entrer dans l'action » du sacrifice, se tourne pour avertir les assistants que c'est en leur nom qu'il » va offrir, et il demande la société de leurs prières dans le sacrifice *qu'ils* » *doivent offrir avec lui.* »

(2) Liv. IV, Contre les hérésies, ch. 8, n. 3, et ch. 18.

(3) Ruinart, Actes sincères des martyrs, édit. de Vérone, p. 344.

ensemble le corps immaculé, et s'étaient donné mutuellement la sainte communion (*Histoire ecclésiastique,* liv. I, chap. 15), et une foule d'autres cas semblables. Donc :

Réponses. Je distingue l'antécédent : A raison du fruit, ou de la fin pour laquelle on l'offre, *je l'accorde;* à raison de l'action même, *je sous-distingue :* Pour les différentes raisons que nous avons assignées, *je l'accorde;* par leur concours simultané pour la même action, *je le nie.* On peut dire que le saint sacrifice est offert par le prêtre et les assistants, en plusieurs sens, parce qu'il est offert par le prêtre, ainsi que nous l'avons dit, en tant que ministre public, parce qu'il l'offre au nom de tous les chrétiens, comme leur représentant et pour l'intérêt commun, mais non en ce sens que l'action du saint sacrifice est partagée entre le prêtre et les assistants.

Pour la première, je distingue : Pour différentes raisons, d'après ce que nous avons dit, *je l'accorde;* par la même raison, *je le nie.* Les assistants offrent le saint sacrifice, mais par l'intermédiaire du prêtre, étant unis de cœur et de foi à l'oblation du prêtre, qu'ils présentent en même temps par leurs vœux et leurs prières, ou par l'offrande des objets nécessaires au saint sacrifice. Car, malgré que le pain et le vin nécessaires au saint sacrifice ne soient plus fournis par les fidèles, l'Eglise n'a apporté aucun changement à sa liturgie et à ses prières. C'est pourquoi, si le prêtre continue de dire, dans l'oblation du calice : *Nous vous offrons, Seigneur, le calice,* « c'est à cause, disent Benoît XIV et le cardinal Bona (1), » c'est à cause que, d'après le rite romain, le prêtre disait » cette oraison avec le diacre qui avait versé le vin dans le » calice (ce qui s'observe encore de nos jours), et qu'il administrait le précieux sang au peuple. » Or, ce rite, qui appartenait à la messe solennelle, a été conservé dans la messe privée; c'est en ce sens qu'on doit expliquer les autres formules. Du reste, la formule que l'on dit dans l'oblation du pain, prouve que le prêtre est le sacrificateur immédiat et proprement dit : « Recevez, Père saint, tout-puissant et Dieu » éternel, cette hostie immaculée que je vous offre; » ainsi que cette autre, par laquelle le prêtre termine la sainte messe : « Sainte et adorable Trinité, daignez agréer l'hommage de » tout mon être, l'abandon que je viens de faire entre les

(1) Du Sacrifice de la messe, liv. II, ch. 10, n. 7.

» mains de votre majesté, et faites que le sacrifice que je viens » de vous offrir, malgré mon indignité, plaise aux yeux de » votre divine majesté, et rendez-le-moi propice, ainsi qu'à » tous ceux pour qui je l'ai offert, par un effet de votre misé» ricorde paternelle. »

Pour la deuxième, je distingue : Par l'intermédiaire du prêtre, ou par les mains du prêtre, comme le dit Bossuet (1), *je l'accorde;* par soi et immédiatement, *je le nie.*

Pour la troisième et la quatrième, je distingue : Les justes ont l'ordre du sacerdoce spirituel et improprement dit, *je l'accorde;* proprement et en vérité, *je le nie* (2).

Pour la cinquième et la sixième, je distingue : A sa manière et en sens très-large, comme nous l'avons dit, *je l'accorde;* véritablement et immédiatement, *je le nie* (voir Vallarsi, *ad not. in h. l.*).

Pour la septième, je distingue : C'est-à-dire j'ai assisté, *je l'accorde;* j'ai offert véritablement, *je le nie* (voyez D. Ruinart, loc. cit., n. 20).

Pour la huitième, je distingue : C'est-à-dire que Siméon assista au saint sacrifice qu'offrit Domnus, sur un autel dressé près d'une colonne, *je l'accorde;* mais *je nie* qu'il ait offert le saint sacrifice. Et ainsi ils se donnèrent la communion vivi-

(1) Bossuet explique ainsi sa pensée en disant *à l'offertoire :* « Il faut songer » que le prêtre offre au nom de toute l'Eglise, *et qu'en lui et par lui* tous » les assistants doivent aussi offrir à Dieu leur sacrifice ; de sorte que la » meilleure manière de participer à cette sainte action, c'est de s'unir à l'in» tention du *prêtre offrant,* et de s'offrir à Dieu avec Jésus-Christ comme » une hostie vivante, pour accomplir sa volonté en toutes choses. » Œuvres de Bossuet, Paris, 1826, tome XXVIII, p. 300.

(2) Voir Massuet, *nota ad h. l.* Grabe ayant abusé des paroles du saint martyr, ce savant lui répondit : « Le sens de ces paroles est très-clair, et un aveugle » ne s'y tromperait pas. En effet, il appelle David un *prêtre avoué,* parce que » tous les justes (ou comme le dit une autre version *tout roi juste*), ont l'ordre » sacerdotal. Dans le fait, saint Pierre appelle tous les chrétiens pieux et » saints (épître 1, ch. 2), *un sacerdoce royal;* il dit qu'ils sont un sacerdoce » saint, c'est-à-dire, comme il en donne de suite l'explication, *pour offrir* » *des hosties spirituelles à Dieu.* Et pourtant Grabe, avant tous les autres, » que je sache du moins, a misérablement abusé des paroles de saint Irénée, » et lui a fait faire des entorses cruelles (comme on dit), afin de le livrer, par » voie ou autre, aux puritains; comme s'il eût dit que tous les fidèles illustrés » de l'ordre et du pouvoir sacerdotal, et qu'ils peuvent en remplir les fonc» tions, quand la nécessité l'exige. Nul homme au monde, s'il a l'usage de sa » raison, ne verra ce sens dans les paroles du saint évêque, que Grabe seul » entre tous les hommes y a reconnu. » Ce qui n'empêche point nos adversaires d'avoir l'impudeur de faire cause commune avec les protestants. Mais voyez le même auteur, diss. 3, art. 8, § 100, où il réfute longuement Grabe.

fiante, c'est-à-dire la paix, par un saint baiser (1). On voit par là comment les ennemis de l'Eglise parviennent à en imposer aux simples, par un faux étalage d'érudition qui disparaît bien vite, si on veut examiner leur preuve avec un peu de sérieux et d'attention.

PROPOSITION V.

Le prêtre peut appliquer spécialement le saint sacrifice à l'intention d'une ou de plusieurs personnes, pour que, toutes choses égales d'ailleurs, elles puissent en retirer un fruit spécial et personnel.

Cette proposition tient presque à la foi; mais elle est posée contre le synode de Pistoie, ainsi que nous l'avons insinué, lequel dit, dans sa proposition 30, « qu'il croit que l'oblation » du saint sacrifice s'applique à tous, de manière, cependant, » à ce qu'on puisse faire, dans la liturgie de la messe, mention » de quelque personne vivante ou défunte, en priant spécialement pour elle. Non pas cependant que nous pensions qu'il » soit loisible au prêtre de faire l'application du fruit du saint » sacrifice à qui il lui plaira; nous jugeons, au contraire, que » c'est une erreur très-condamnable et injurieuse aux droits » de Dieu, qui seul attribue le fruit du saint sacrifice à qui il » lui plaît et dans la mesure qu'il juge convenable; conséquemment, il regarde comme fausse l'idée que l'on a inculquée au peuple, que ceux qui offrent une aumône à un » prêtre, pour leur dire une messe, en retirent un fruit particulier et personnel. Or, cette doctrine, comprise en ce » sens, qu'outre la commémoraison et la prière, l'oblation » spéciale, ou l'application du saint sacrifice qu'en fait le » prêtre, n'est pas plus utile, toutes choses égales d'ailleurs, » à ceux à qui elle est appliquée, qu'à toute personne quelconque; comme s'il ne résultait aucun avantage particulier » d'une application spéciale, que l'Eglise recommande et » ordonne de faire à des personnes déterminées ou à des » différents ordres de personnes, et particulièrement aux pasteurs, en faveur de leurs paroissiens; ce que le saint concile » de Trente a décrété découler du précepte divin, a été con-

(1) Voyez cependant Valesius au passage cité d'Evagre; il semble supposer que Siméon était prêtre. Voir encore Noël Alexandre, dissertat. 13 sur les sections 13 et 14.

» damné dans la constitution dogmatique *Auctorem fidei,*
» comme *fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse à l'Eglise,*
» *et tendant à l'erreur de Wiclef, déjà condamnée.* »

Nous établissons ainsi notre proposition : L'Eglise recommande et ordonne l'oblation spéciale, ou l'application du saint sacrifice à des personnes déterminées, ou à des réunions de personnes et particulièrement aux pasteurs, pour leurs ouailles, et cela comme découlant du précepte divin; car le concile de Trente a dit, au chap. 1, *De reform.*, de la session XXXIII : « Comme il est ordonné, de précepte divin, à tous ceux qui » ont charge d'âmes, de connaître leurs brebis, d'offrir le saint » sacrifice pour elles, » d'où Benoît XIV a conclu, dans son encyclique *Cum semper :* « Que ceux qui ont reçu charge » d'âmes doivent, non-seulement offrir le saint sacrifice de la » messe, mais en appliquer le fruit au peuple qui leur est » confié, et non à d'autres (1). » Il reste donc prouvé, tant par le concile de Trente que par Benoît XIV, qu'on peut appliquer le saint sacrifice à des personnes déterminées. Donc le prêtre peut faire une application spéciale du saint sacrifice.

La condamnation de l'erreur de Wiclef, au concile de Constance, prouve que l'application du saint sacrifice de la messe procure un fruit spécial aux personnes pour lesquelles le prêtre la fait. Cette proposition de l'hérésiarque est ainsi conçue : « Les prières spéciales, appliquées à une seule per» sonne par les évêques ou les religieux, ne leur sont pas plus » utiles que les prières générales. » Donc, la doctrine de l'Eglise est que cette application spéciale donne un fruit particulier. Car, malgré que Wiclef n'ait parlé que de l'application spéciale de la prière, la même raison militant en faveur du sacrifice de la messe, on en conclut à bon droit que, toutes choses égales d'ailleurs, les personnes pour lesquelles on célèbre spécialement la sainte messe en reçoivent un fruit particulier. Car la messe, quant à l'application, appartient à la prière (2).

Aussi, sous l'ancienne loi, on avait coutume d'offrir des sacrifices non-seulement pour des personnes privées, mais encore pour des fins particulières; mais le Nouveau-Testament nous offre de nombreux exemples, tirés de l'antiquité, d'obla-

(1) Dans son Bullaire, tome I, p. 367, § 2.

(2) Drouin, des Matières sacramentelles, liv. V, quest. 7, ch. 3.

tions et d'applications spéciales. Car Tertullien dit : « Vous » faites des prières pour son âme (de sa première femme » défunte), vous célébrez des anniversaires (1). » Saint Cyprien ne permit pas que, d'après les anciens canons, on offrît le saint sacrifice pour l'âme de Victor, qui avait établi un clerc régisseur de ses biens (2). Eusèbe rapporte, dans la Vie de Constantin (livre VI, chap. 121), qu'on offrit le saint sacrifice pour l'âme de cet empereur. Saint Augustin dit qu'on offrit *le sacrifice de notre salut* pour l'âme de sa mère (3); Possidius raconte qu'il en fut ainsi à la mort de ce saint docteur (4). Thomassin rapporte plusieurs exemples de messes célébrées aux VI[e] et VII[e] siècles, pour l'âme de plusieurs personnes en particulier (5). On trouve également, dans le Sacramentaire de saint Grégoire, des prières pour les âmes de ceux pour lesquels on offrait le saint sacrifice (6). Le missel ambrosien contient plusieurs messes pour des personnes et pour des fins spéciales (7). Tous les historiographes, Renaudot, Assemani, Mabillon et tous les autres, ont recueilli les messes célébrées pour des personnes en particulier.

C'est pourquoi saint Thomas conclut ainsi de la pratique de l'Eglise universelle : « Si donc le saint sacrifice offert pour » plusieurs est profitable à chacun seulement, comme si on » l'offrait pour un seul, il semble que l'Eglise n'a pas dû éta- » blir qu'on célébrerait la sainte messe, ou des prières, pour

(1) Exhortation à la chasteté, ch. 11; il dit la même chose dans son Traité de la monogamie, ch. 10.

(2) Epître 66, au clergé et au peuple de Furms.

(3) Livre IX, Confess., c. 12, n. 32.

(4) Ch. 31, où il dit : « On a offert en notre présence le saint sacrifice, afin » de donner plus de solennité à ses funérailles. » Œuvres de saint Augustin, édit. des Bénéd., t. X, à l'appendice, p. 280.

(5) *De beneficiis,* I part., liv. II, ch. 75; III part., liv. I, ch. 69 ; II part., liv. I, ch. 77.

(6) Voy. le tome III des œuvres de saint Grégoire, martyr, édit. des Bénéd., p. 217 et suiv.

(7) Par exemple, pour un empereur, pour un roi, pour des époux, etc., ceux des papes Gélase et Léon, publiés pour la première fois, par le bienheureux cardinal Thomasius, et plus tard par Muratori, « en ont aussi pour » offrir le saint sacrifice et pour demander instamment le secours d'en haut » pour ceux qui l'offrent. » Grégoire de Tours, de la Gloire des confesseurs, ch. 65, rapporte qu'une femme faisait tous les jours « l'oblation en mémoire » de son mari, non point qu'elle manquât de confiance en la miséricorde de » Dieu, mais afin que le défunt obtînt le repos de son âme, le jour auquel » elle avait offert le sacrifice pour lui; » voir ses œuvres, édit. de Ruinart, Paris, 1699, p. 947, avec la note de l'éditeur.

» une seule personne en particulier, mais qu'on le ferait tou-
» jours pour tous les fidèles défunts. » Ce qui est évidemment faux (1).

Ainsi donc il est constant, tant d'après la nature de l'objet que d'après la doctrine et la pratique constante et universelle de l'Eglise, que le prêtre peut offrir le saint sacrifice de la messe pour quelques personnes en particulier, et qu'il leur en revient un fruit spécial et personnel, etc. (2).

Objections.

Obj. 1. Ce qui est d'une valeur infinie, tel qu'est le sacrifice de la messe, ne peut pas plus profiter à une seule personne pour laquelle on l'offre spécialement, qu'à tous les fidèles, 2. surtout si son fruit est général et qu'il s'applique à tous les fidèles, tant à ceux qui sont encore vivants qu'à ceux qui sont morts en état de grâce; or, les deux oraisons que l'on dit dans la célébration du saint sacrifice indiquent que le saint sacrifice de la messe embrasse tous les fidèles : « Souvenez-vous, » Seigneur, de tous ceux dont la foi et la piété vous sont » connues... Et nous vous prions de donner le lieu de rafraî» chissement, de lumière et de paix, à tous ceux qui sont » morts dans le Christ. » 3. La rétribution donnée au prêtre, pour la célébration de la messe, n'a que le mérite d'une aumône; 4. cependant il serait préférable de supprimer entièrement, comme un abus, cette espèce d'aumônes, car elles favorisent l'avarice des prêtres et sont un scandale pour les fidèles mêmes. 5. Ainsi donc, quand même le prêtre pourrait faire mémoire d'une personne fidèle, dans la liturgie, il ne peut cependant pas appliquer le saint sacrifice à qui il lui plaît, 6. parce que, de cette manière, les droits de Dieu se trouveraient lésés, parce qu'à lui seul appartient la puissance de distribuer les grâces du saint sacrifice comme il l'entend. Donc :

Réponses. Pour la première objection, je distingue : Ce qui

(1) Au supplément, quest. 71, n. 13.

(2) Voy. D. Martène, des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, art. 9, § 8; et art. 18, ord. 6, ch. 4, art. 1, § 6, où il rapporte plusieurs messes que l'on avait coutume de célébrer pour des personnes en particulier, ou pour des réunions de personnes. La même chose est constatée dans Mabillon, de la Liturgie gallicane, appendice 5, p. 493; voy. aussi de Berlendis, dans son ouvrage que nous avons cité déjà, des Oblations à l'autel, pag. 253 et suivantes; *et alibi passim.*

est infini en soi, ou qui a une valeur infinie, ou en raison de l'effet ou de l'efficacité, *je l'accorde;* ce qui est infini seulement en soi, et non en raison de l'effet, *je le nie.* Car, bien que le sacrifice de l'autel soit infini ou ait une valeur infinie, à raison de la victime qui y est offerte et du principal offrant, qui est Notre-Seigneur Jésus-Christ, il ne produit pas pour cela des effets infinis, mais il nous applique le mérite du sacrifice de la croix d'une manière finie et bornée. Ainsi l'a voulu Jésus-Christ, son auteur, qui n'a pas étendu à tous le mérite de sa mort, par exemple, aux anges rebelles, qu'il a exclus de la rédemption (1). Mais supposé que le sacrifice de l'autel soit fini et borné, par rapport aux effets qu'il produit, il s'ensuit naturellement qu'il est plus profitable à ceux pour qui il est offert, toutes choses égales d'ailleurs, qu'à ceux auxquels il n'est pas appliqué. Quant à ceux pour qui il est offert, ou auxquels il est appliqué, il produit seulement ses effets finis et limités, comme il est constant par la pratique de l'Eglise, qui offre ordinairement plusieurs sacrifices pour la même personne défunte, sans quoi un seul sacrifice suffirait pour obtenir la délivrance de toutes les âmes (2).

Pour la deuxième, je distingue : S'il s'agissait dans cette application d'un fruit *général, je l'accorde;* si c'est d'un fruit *moyen,* comme on dit, *je le nie.* Car tout le monde sait que le sacrifice de la messe a trois espèces de fruits : l'un général, l'autre particulier, et le troisième moyen. Le premier s'applique à tous les fidèles, et il provient, comme dit le cardinal Bona, de ce qu'il est offert généralement pour tous les fidèles, tant vivants que trépassés. Car il est le même, quant à la substance, que le sacrifice de la messe, qui a été offert pour tout

(1) Voy. le card. Bona, du Sacrifice de la messe, ch. 1, § 4, qui dit entre autres choses : « Il ne faut pas considérer ce qui est contenu dans le saint » sacrifice comme un être naturel, agissant dans toute l'étendue de sa puis- » sance, mais comme un être libre dont l'action n'a que l'efficacité que veut » bien lui donner l'agent principal, qui est Jésus-Christ, notre divin Rédempteur, » lequel veut nous appliquer seulement un effet fini et limité de sa passion. »

(2) De Berlendis, de l'Oblation, etc., § 12, n. 7, prouve que l'usage de célébrer des messes anniversaires, pour les défunts, remonte à la plus haute antiquité, ainsi que celles du *troisième, septième, neuvième, trentième, quarantième* jour du décès; et il tire ses preuves de saint Augustin, Tertullien et saint Ambroise. Ce savant aurait pu y ajouter saint Grégoire-le-Grand, qui a écrit dans son Sacramentaire : « *Messe d'un défunt,* et *messe du jour de l'en-* » *terrement,* ou du *troisième, septième* et *trentième* jour; » voy. ses œuvres, édit. des Bénéd., t. III, p. 218.

le monde, et un canon établit que le prêtre doit l'appliquer à tous, au pape, à l'évêque et à toute l'Eglise militante et souffrante; et il ne peut pas s'empêcher d'en agir ainsi, parce qu'il est député spécialement pour cela par l'Eglise. Et ce fruit s'applique à tous les fidèles qui ne sont pas séparés de l'unité de l'Eglise, ou qui n'y mettent pas d'obstacle. Le second est propre au célébrant, parce que le prêtre offre également pour lui-même. « J'offre, dit-il, pour mes innombrables péchés, » pour mes fautes et mes négligences (selon l'enseignement » de l'Apôtre, épître aux Hébreux, chap. 5, verset 3). » Le troisième fruit est subordonné à la volonté du prêtre, qui l'applique à qui il lui plaît; ce droit lui est dévolu par la nature même du sacrifice, parce qu'il a été établi qu'il serait offert pour les hommes, et qu'ensuite il servirait à ceux pour qui il serait offert (1). Or, le fruit moyen dépend de cette application spéciale, et se sépare entièrement des deux premiers.

Je nie la troisième. Car, outre le mérite de l'aumône, celui qui la fait a droit, pour lui, au sacrifice de la messe et à ce que le fruit qui en provient lui soit appliqué, s'il n'y met pas obstacle, ou du moins que, par son moyen, il puisse se préparer plus efficacement à obtenir des grâces qui le délivrent de ses péchés.

Je nie, quatrièmement, qu'on puisse qualifier d'abus une institution approuvée par l'Eglise, et qui a sa source dans l'antiquité la plus reculée, c'est-à-dire dans les oblations des fidèles pour fournir ce qui était nécessaire au saint sacrifice et à l'entretien des ministres (2). Que, s'il s'est glissé quelque abus par la malice des hommes, on doit le corriger, et non détruire la pratique. Le concile de Trente a détruit les abus, autant du moins qu'il lui a été possible (3); de plus, les souverains pontifes ont toujours veillé à ce qu'ils ne s'introduisissent plus de nouveau, et ont fait plusieurs décrets pour les faire cesser, s'ils se reproduisaient encore (4). Si les choses se

(1) Card. Bona, ouv. et liv. cit.

(2) Mabillon, dans la préface à la sect. 3, Bénéd., I part., § 62; voy. encore l'ouv. du P. de Berlendis, des Oblations particulières, ou des Honoraires des messes, II part., §§ 1 et suiv., où il examine cette question de manière à ne rien laisser désirer.

(3) Session XXII, dans le décret *De ce que l'on doit faire et éviter dans la célébration de la sainte messe.*

(4) Bullaire du même pape, t. I, p. 56. Plusieurs papes, avant Benoît XIV, en avaient fait autant dans plusieurs constitutions très-connues.

passent convenablement, les fidèles ne peuvent en être nullement scandalisés, parce qu'on sait très-bien que le prêtre doit vivre de l'autel (1).

Je nie la cinquième. Car l'application n'est pas l'oblation pour ceux dont on fait mémoire, en particulier ou en général, dans l'intention qu'elle leur soit plus profitable, toutes choses égales d'ailleurs. On dit dans le canon : *Pour ceux en faveur de qui nous vous offrons le troisième sacrifice.* En effet, en vertu de l'intention du célébrant, l'oblation est affectée à une personne en particulier, ou à plusieurs, pour laquelle ou pour lesquelles il offre le saint sacrifice (2).

Pour la sixième, je le nie. Car Jésus-Christ ayant donné à son Eglise le pouvoir d'offrir le saint sacrifice, lui a donné par là même celui de l'appliquer à des personnes en particulier, quant au fruit moyen dont nous avons parlé, comme le prouve clairement l'usage qu'elle a toujours suivi. Or, c'est une absurdité de dire que l'Eglise ôte à Dieu la liberté d'avoir pour agréable et de ratifier ce qu'elle a dans son intention, d'après le pouvoir que Jésus-Christ lui a donné, et est-il encore plus absurde que l'exercice de ce droit blesse celui de Dieu. Oserait-on dire, en effet, qu'un ministre blesse les droits de son souverain en accordant une faveur à quelqu'un, si le prince lui en a accordé le pouvoir (3)?

CHAPITRE IV.

DE L'IDIOME, DU TON DE LA VOIX ET DES AUTRES CÉRÉMONIES QU'ON DOIT EMPLOYER DANS LA CÉLÉBRATION DE LA MESSE.

Après avoir discuté et établi ce qui a rapport à la nature intrinsèque du sacrifice eucharistique, nous n'avons plus, pour achever ce traité, qu'à examiner l'ordre établi par l'Eglise pour la célébration de la sainte messe. Nous établissons notre thèse tant contre les novateurs, qui font un crime à l'Eglise

(1) Jean Gerson, dans son Traité de la sollicitude des ecclésiastiques, qui est contenu dans le tome II de l'édition d'Ellies-Dupin, prouve clairement la légitimité des offrandes pour la célébration des messes.

(2) Voir le card. Bona, ouv. cit., ch. 1, § 3.

(3) Saint Thomas, dans le supplément de la question 71, art. 1, résout les autres difficultés, ou plutôt les autres chicanes.

de célébrer la messe dans une langue inconnue, et à voix basse, et qui traitent nos cérémonies de puérilités et de représentations théâtrales, que contre le synode de Pistoie, qui n'a pas eu honte d'imiter leur audace, sous le spécieux prétexte de ramener l'Eglise à l'ancienne discipline.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il n'est ni permis ni convenable de célébrer la messe seulement en langue vulgaire.

C'est ce qu'a écrit le saint concile de Trente, au chapitre 7 de sa XXII[e] session : « Bien que la messe soit très-instructive » pour le peuple, les Pères ont pensé qu'il ne convenait pas » qu'elle fût dite en langue vulgaire. C'est pourquoi, adoptant » pour tout l'univers l'usage de chaque église approuvé par » celle de Rome, mère et maîtresse de toutes les églises, afin » que les brebis du bercail de Jésus-Christ ne soient point pri- » vées de la divine nourriture... le saint concile ordonne aux » pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âmes de donner » de fréquentes explications des paroles de la sainte messe, » par eux-mêmes ou par d'autres, pendant la célébration du » saint office, et de faire particulièrement des instructions sur » le mystère de ce divin sacrifice, surtout les jours de di- » manches et de fêtes. » Et au canon 9 : « Si quelqu'un sou- » tient qu'on ne doit dire la messe qu'en langue vulgaire, qu'il » soit anathème. » Ce qui prouve que c'est bien justement que la bulle *Unigenitus* a condamné la 86[e] proposition de Quesnel, ainsi conçue : « Oter au commun des fidèles la con- » solation de mêler sa voix à celle de toute l'Eglise, est un » usage contraire à la pratique des apôtres et à l'intention de » Dieu. » Et que la bulle *Auctorem fidei* a justement condamné cette doctrine du synode de Pistoie, exprimée en ces termes : « La proposition du concile, par laquelle il exprime » le désir de voir supprimer toutes les choses qui ont amené, » en partie, l'oubli des principes concernant la loi de la disci- » pline, en la rappelant à sa plus grande simplicité, par l'em- » ploi de la langue vulgaire, et en proférant chaque parole à » haute voix (proposition 23); » en effet, ces deux propositions sont contraires à la doctrine du concile de Trente.

Or, nous prouvons ainsi qu'il n'est ni permis ni convenable de dire la sainte messe en langue vulgaire. Ce qui est contraire

aux lois de l'Eglise, à la pratique ancienne établie partout, et qui entraîne après soi des inconvénients fâcheux et de graves périls, n'est ni permis ni convenable. Or, tel est le principe de nos adversaires. En effet, ceci est constaté quant à ce qui touche aux lois de l'Eglise, par les décrets du concile de Trente, que nous avons cités, et par les constitutions pontificales. Les faits eux-mêmes établissent la preuve tirée de l'usage et de la pratique générale de l'Eglise. Car l'église occidentale a toujours célébré la messe en latin; et les églises d'Orient la disent encore en ancien grec, ou copte, en ancien syriaque, en arménien, etc., quoique toutes ces langues ne soient plus, depuis des siècles, la langue usuelle de ce pays, comme le prouve Renaudot (1). Personne n'avait réclamé avant les prétendus réformés. Quant aux inconvénients et aux dangers qui résulteraient d'un pareil emploi, ils sont constatés 1. parce que l'usage des langues vulgaires, dans les saints offices, nuirait à l'unité de la foi, de la religion, de la charité, et troublerait même la société, parce qu'il romprait le lien d'union qui doit exister entre l'Eglise et ses chefs dans les choses saintes (2). 2. Parce que les langues vulgaires ne sont pas solidement constituées et qu'elles sont sujettes à des variations continuelles, ainsi que le démontre l'expérience; aussi, 3. si on célébrait la liturgie en langue vulgaire, ou l'on soulèverait un mouvement d'hilarité parmi les fidèles, à cause de la diversité du style, ou bien il faudrait le remanier sans cesse à cause des variations continuelles de la langue vulgaire, ce qui ne serait pas sans danger, comme le prouvent les différentes traductions des saintes Ecritures données par les hérétiques, où ils ont fait pénétrer leurs erreurs (3). De plus, il n'y a pas de langue si vulgaire qui soit tellement vulgaire qu'elle puisse être devenue le langage commun dans un grand nombre de bourgs et de villages; aussi, si l'opinion de nos

(1) Collection des liturgies orientales, t. 1; Dissert. sur l'origine et l'autorité des liturgies orientales, ch. 6, où il prouve que c'est à tort qu'on a prétendu que les trois langues qui composaient l'inscription de la croix de Jésus-Christ, c'est-à-dire l'hébreu, le grec et le latin, avaient été employées dans la célébration de la liturgie.

(2) Comte de Maistre, du Pape, liv. I, ch. 20.

(3) Voy. Guasco, Dictionnaire italien-allemand, aux mots *Passio, Veturale*, où il raconte plusieurs histoires plaisantes arrivées par suite de l'introduction de la langue vulgaire dans la célébration des saints offices, d'après l'ordonnance du faux synode de Pistoie.

adversaires venait à prévaloir, on serait obligé de faire autant de versions qu'il y a de dialectes, parce que les habitants des campagnes n'entendent pas, la plupart du temps, la langue vulgaire, ce que l'on n'a jamais vu et ce que l'on ne verra jamais.

D'où il est arrivé que, malgré la violence des attaques des protestants contre l'usage où est l'Eglise romaine de dire la messe en latin, ces sectaires se sont vus forcés, par l'autorité de l'expérience, d'abandonner leur manière de voir à ce sujet. Il n'y a pas longtemps encore que les professeurs de l'université d'Oxford se plaignaient de ce que la réforme avait abandonné l'idée d'unité de culte pour des avantages imaginaires, unité précieuse qui avait eu pour résultat de conserver l'identité de mœurs et de langage chez les différentes nations qui avaient su la conserver (1).

Objections.

Obj. 1. Cette discipline est en contradiction ouverte avec l'enseignement de l'Apôtre, dans la I épît. aux Corinthiens, c. 14, v. 13 et suiv., où il dit: « Que celui qui parle une langue » demande à Dieu le don de l'interpréter. Car si je prie en » une langue que je n'entends pas, mon cœur prie, mais mon » esprit et mon intelligence sont sans fruit. Que ferai-je donc? » Je prierai de cœur, mais je prierai aussi avec intelligence; » je chanterai de cœur des cantiques, mais je les chanterai » aussi avec intelligence. Que si vous ne louez Dieu que du » cœur, comment celui qui n'est que du simple peuple ré- » pondra-t-il *amen* à la fin de votre action de grâces, puisqu'il » n'entend pas ce que vous dites? Ce n'est pas que votre action » de grâces ne soit bonne, mais les autres n'en sont pas édi- » fiés. » 2. Il est donc évident qu'en n'usant point de la langue vulgaire on ne tient pas compte des avantages que doit retirer le peuple du sacrifice de la messe, et qu'on ne favorise pas sa dévotion. 3. C'est pour cela que dom Martène prouve, par l'exemple de plusieurs saints, qu'il était d'usage autrefois de dire la messe en langue vulgaire. 4. Frappés de ces exemples, les pontifes romains Adrien II, Jean VIII, Innocent IV permirent aux Illyriens l'usage de la langue vulgaire dans l'obla-

(1) Wiseman, Dissertat. sur l'état actuel du protestantisme en Angleterre, Rome, 1837, p. 10.

tion du saint sacrifice; Paul V fit la même concession aux Chinois; ce fut donc une témérité, de la part des Pères du concile de Trente, de déclarer *inconvenant* ce que les souverains pontifes reconnurent *convenable* par le fait même. Il y a donc deux causes qui nous font improuver le décret du concile de Trente : d'abord, parce qu'il ne repose ni sur l'autorité de l'exemple, ni sur la justesse du raisonnement; et parce que aussi, de même que le font remarquer Sarpi et Le Courayer, on ne peut le concilier avec les décrets des souverains pontifes, surtout avec celui de Jean VIII. Donc :

Réponse à la première objection. Je le nie; car l'Apôtre ne parle pas de la célébration du saint sacrifice, et ses paroles ne sont pas applicables à notre cas. Il ne parle point de la célébration du saint sacrifice, comme le prouve le texte, où il s'agit des dons surnaturels, et particulièrement du don des langues qu'avaient ceux qui parlaient dans les assemblées des fidèles, dans une langue étrangère, don que personne ne pouvait acquérir, et qui occasionnait des troubles et de la confusion dans l'Eglise ou dans l'assemblée des fidèles où ils se réunissaient (1). De plus, il est impossible d'appliquer les paroles de l'Apôtre à notre cas, puisque la langue usitée dans l'Eglise, pour la liturgie sacrée et la prière, ne peut pas être appelée absolument une langue inconnue au peuple, parce que chacun des fidèles peut suffisamment en être instruit par les instructions de ses pasteurs et l'explication qu'ils font de la liturgie et des prières que l'on fait pour louer Dieu et lui rendre des actions de grâces. Ce sont là les interprètes exigés par l'Apôtre (2).

A la deuxième, je le nie. En effet, si les pasteurs et tous ceux qui ont charge d'âmes sont fidèles à suivre les prescriptions du concile de Trente, ils inspireront de plus profonds sentiments de foi et de dévotion à l'âme des fidèles que s'ils disaient la messe en langue vulgaire. Appuyons notre assertion de l'autorité d'un protestant, de Leibnitz lui-même, qui dit à la confusion des membres du synode de Pistoie : « Je n'ai pas » grand chose à dire sur la langue employée dans la célébra- » tion de l'office divin et des cérémonies qui s'y font. » En

(1) Le vieux Rosenmuller en fait l'aveu dans ses corollaires sur les livres du Nouveau-Testament, *in h. l.*

(2) Voir Fontana, dans sa Défense théologique de la bulle *Unigenitus*, t. III, p. 933 et suiv.

effet, il est bien établi qu'à l'Eglise appartient le droit de statuer sur cette matière, tout en gardant les lois du respect et de la convenance qu'on doit aux choses saintes, qu'on instruise le peuple fidèle de ce qu'on dit en latin et à voix basse, et qu'on lui en donne l'explication; or, il est certain qu'on ne peut rien désirer de plus à cet égard, aujourd'hui surtout qu'on a publié une foule de livres en langue vulgaire qui donnent une explication détaillée de tout ce qui a trait au canon de la messe et à tout ce qui concerne à l'office divin (*Système de théologie,* p. 294).

A la troisième, je distingue : En admettant ce qui a lieu, c'est-à-dire que le Père Martène ne prouve pas ce qu'il avance, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* Nous avons, à la vérité, une grande admiration pour le savoir du Père Martène, mais nous ne pouvons pas nous laisser ébranler par son autorité dans le cas présent, puisque ses raisons ne prouvent rien absolument, ainsi que l'a démontré Robert Sala, après avoir discuté ses raisons l'une après l'autre (1).

A la quatrième, je distingue : En effet, dès qu'il s'agit d'un point de discipline soumis au pouvoir de l'Eglise, les souverains pontifes ont pu croire qu'ils pouvaient, de temps en temps et pour de justes motifs, déroger à la discipline générale, *je l'accorde;* sans cause, *je le nie.* Car le concile de Trente a décidé ce qui était le plus convenable, *toutes choses égales d'ailleurs;* les souverains pontifes, *ce qu'il convenait de faire en quelques cas,* contrairement à ces dispositions; en sorte qu'il n'y a aucune contradiction entre le décret du concile de Trente et les concessions faites par les pontifes romains. Je dis qu'il y a une grande différence entre les concessions faites par les souverains pontifes et ce dont parle le concile de Trente. Car autre chose est de permettre à un Etat ou à une nation d'user de la langue vulgaire dans les offices divins au moment de sa conversion à la vraie foi, autre chose de permettre la substitution d'une nouvelle langue à celle adoptée depuis longtemps pour la liturgie sacrée, parce que la première est devenue une langue morte, et que l'autre a commencé à être la langue du pays. C'est ce qu'ont permis les souverains pontifes cités par nos adversaires, mais non pas ce

(1) Notes sur le Ier liv., ch. 5, § 4, n. 6, card. Bona, tome I, p. 85 et suiv., où il fait plusieurs observations savantes sur notre matière.

que nous défendons et ce qui a été fait par le concile de Trente. Cette observation fait crouler toutes les objections de nos adversaires tirées des anciennes liturgies, en différentes langues, usitées plus particulièrement dans les églises orientales (1).

PROPOSITION II.

On ne doit pas prononcer toutes les paroles de la sainte messe à haute voix.

Le concile de Trente l'a également décidé ainsi, dans le c. 5 de la XXII[e] sess., en disant : « Puisque telle est la nature de » l'homme, qu'il lui est bien difficile de s'élever à la médita- » tion des choses divines sans secours extérieurs, la sainte » Eglise, notre mère, a établi des rites et des prières dont les » unes doivent être dites à voix basse et d'autres à haute » voix ; » il a aussi porté ce canon contre les novateurs : « Si » quelqu'un soutient qu'il faille condamner cette loi de » l'Eglise romaine, qui porte qu'on doit prononcer à voix » basse une partie du canon de la messe et les paroles de la » consécration, qu'il soit anathème. » On a lieu de s'étonner, après cela, que le synode de Pistoie exprime le désir, dans la proposition que nous avons citée, de voir prononcer à *haute voix* les paroles de la liturgie. Aussi a-t-elle été condamnée comme *téméraire, injurieuse à l'Eglise* et *applaudissant aux outrages des hérétiques à son égard.*

Voici les raisons qui ont déterminé cette décision de l'Eglise : 1. L'exemple de l'ancienne loi, qui ordonnait au prêtre, de la part de Dieu, de prononcer à voix basse une grande partie des prières, et, ce qui est mieux, sans que le peuple s'en aperçût (2). 2. L'ancienne institution, dont l'histoire ecclésiastique nous a conservé de nombreux témoignages (3), et des anciennes liturgies, dont l'usage, qui remonte à la plus haute antiquité, était de prononcer, tantôt à voix haute et tantôt à voix basse les prières de la messe, que l'on continue

(1) Benoît XIV, du Sacrifice de la messe, livre II, chap. 22 et 23, ainsi que Joseph Isatta, dans sa Dissertation sur la messe en langue vulgaire, Verceil, 1788. L'illustre Muratori ajoute à cela, contre Bingham, que l'Eglise romaine chante chaque jour dans une *langue inconnue au peuple*. Dissert. *des Choses liturgiques*, ch. 20.

(2) Voir Bellarmin, de l'Eucharistie, livre VI, lequel est le II[e] du Sacrifice de la messe, ch. 12, n. 5.

(3) Voy. Fontana, ouv. cité déjà, III part., prop. 86, ch. 4.

encore de faire de cette manière (1). 3. Un plus profond recueillement, qui résulte du silence et qui excite et entretient l'admiration à l'égard des choses divines (voir Fontana, loc. cit.), et qui porte le prêtre et les assistants à une plus sérieuse attention au mystère qui se célèbre sur l'autel. Nous avons donné toutes ces raisons pour défendre le concile de Trente contre les attaques des novateurs, car il suffit d'opposer au synode de Pistoie l'autorité de l'Eglise, et particulièrement le canon du concile de Trente.

Objections.

Object. Ni le concile de Trente ni les anciennes liturgies ne s'opposent à la récitation des prières liturgiques à haute voix. 1. Car le mot *secreto* et celui de *secretæ* viennent du verbe *secerno,* parce que, avant la récitation des *secrètes,* on faisait sortir les pénitents et les catéchumènes de l'église; ou parce que c'était le moment auquel on déposait les oblations. 2. Les paroles du concile de Trente, *à voix basse,* signifient *sans chanter,* comme le prouvent Amauri et les autres écrivains du moyen-âge, qui parlent d'un chant *à voix basse* (*cantum in silentio*), ainsi qu'un ancien office de la semaine sainte conservé dans l'église de Pistoie, où l'on trouve cette rubrique : *Nous chantons l'office du jour à voix basse; l'office du jour se chante à voix basse.* 3. Et il ne peut pas en être autrement, parce que, d'après les anciennes liturgies, le peuple répondait *amen,* après les paroles de la consécration. 4. L'empereur Justinien avait défendu qu'on récitât le canon secrètement (Novelle 137, al. 123, chapitre 6), et les églises qui lui étaient soumises se conformèrent à ses ordres. Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, *je distingue :* En ne considérant que l'étymologie du mot, *transeat;* mais en tenant compte de la pratique et de la manière de voir de l'Eglise, *je le nie.* Car, quoi qu'il en soit de l'étymologie de l'expression *secrète,* sur quoi nous ne voulons pas insister plus longuement, il est constant, d'après l'usage de l'Eglise, qu'elle l'entend dans un sens tout différent de celui que voudraient nous imposer nos adversaires. En effet, selon l'observation de Martène, s'appuyant plus qu'il ne fau-

(1) Voy. Lebrun, Explication de la messe, suite du IVe vol., 15e dissertat. sur l'usage de réciter en silence une partie des prières de la messe, dans toutes les églises et dans tous les siècles.

drait sur des preuves conjecturales, ils n'ont pour eux aucun des saints Pères, et ont contre eux le Sacramentaire manuscrit de l'Eglise de Tours, qui appelle ces oraisons non pas *secrètes*, mais *mystérieuses;* auquel nous pouvons ajouter tous les anciens écrivains rubricaires, et entre autres Amauri au IX[e] siècle, Remi au X[e], qui font dériver *secrète* de *silence*, *secret* (1).

Pour la deuxième, je le nie. Car Mabillon prouve, par une foule de textes tirés de Venance Fortunat, Reginon, Hincmar, Grégoire de Tours, etc., que les expressions *chanter, chant*, signifient *réciter*, et que par conséquent *sans chanter* est la même chose qu'*à voix basse* (2). Qu'il suffise de citer le témoignage de Remi d'Auxerre, lequel, dans une explication du canon de la messe, où il donne la raison pour laquelle on récite *en silence* le canon de la messe, dit : « C'est de là qu'est » venue la coutume que le prêtre chante à voix basse l'oraison » et la consécration, pour ne pas avilir des paroles si sa- » crées (3). » D'où il sera facile à chacun de comprendre qu'*en silence* n'est pas la même chose que *sans chanter*, mais secrètement, comme le fait très-bien remarquer dom Martène (4). Lebrun ajoute que l'habitude s'était établie, depuis

(1) Voir Martène, des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, ch. 4, art. 8, § 5.

(2) Voir la dissert. sur le chant franç., à la fin du Traité de la liturgie gallicane, du même auteur, pag. 412-416 et suiv. Un auteur très-ancien, publié d'abord par Coclès et ensuite par Melchior Histospius, et tiré des Traités de la vénérable antiquité, demande dans l'explication de la messe, « pourquoi on chante » secrètement *Te igitur?* » J'ajouterai que le texte du synode de Pistoie, qu'on nous oppose, confirme le fait. Il suffit, en effet, d'examiner le texte, pour se convaincre que les mots *dire* et *chanter* sont pris comme synonymes.

(3) Dans Mabillon, liv. cit., et dans le même livre, art. 11, Ancienne explication de la messe, écrite avant le IX[e] siècle, p. 447; et encore Robert Sala, notes sur le II[e] liv.; card. Bona, des Matières liturgiques, ch. 13, § 1, n. 9 et 10.

(4) En effet, ce savant auteur, dans son Nouveau trésor d'anecdotes, Paris, 1717, V[e] vol., p. 102, publia un ancien Ordo romain à l'usage des monastères, qui avait été écrit à peu près avant le X[e] siècle. Or, il est dit dans cet *Ordo:* « Que le prêtre dise l'oraison *en silence et sans que personne ne l'entende*, » jusqu'à ces paroles, *dans tous les siècles des siècles*. » Martène fait observer, dans l'avertissement qu'il mit à la tête de cet *Ordo*, « que ce passage doit » suffire pour réfuter quelques amateurs de nouveautés, lesquels, à l'encontre » de l'usage adopté dans l'Eglise romaine, récitent du même ton toute la » messe, les oraisons secrètes, le canon même, c'est-à-dire à haute voix, et » cela de leur autorité privée. Car, que répondront-ils aux différents auteurs » anciens, qui prescrivent de réciter *à voix basse* le canon et les secrètes? » Quant à leur prétention qu'*en silence* signifie *sans chanter*, c'est une fausseté » qu'ils ne peuvent soutenir, puisqu'on disait ces prières *en silence* et sans

des siècles, de dire des messes privées presque toutes sans aucun chant. Comment donc les Pères du concile de Trente ont-ils pu décider sérieusement que, dans ces messes où l'on ne chante rien, on devait prononcer quelques passages sans les chanter? Dans le fait, à l'époque de ce concile, personne ne prétendait qu'on dût dire le canon et les secrètes sans chanter. Toute la controverse entre les catholiques et les hérétiques consistait en ce que les hérétiques prétendaient qu'il n'était pas convenable que le peuple n'entendît pas les paroles des secrètes, et ils insultaient ce rite, qu'ils assimilaient à ces paroles mystérieuses que les devins prononcent dans leurs opérations magiques. De plus, sans parler des conciles provinciaux, tenus pendant ce temps par les évêques qui assistèrent au concile de Trente et qui ordonnent de prononcer ces prières à voix basse, la rubrique approuvée par saint Pie V, à qui le concile de Trente avait confié la commission de revoir ce qui est du missel, dit, en parlant de ce que l'on doit réciter *à voix basse :* « Quant à ce qu'il faut dire en silence, le prêtre » doit le prononcer de manière à ce qu'il s'entende lui-même » et qu'il ne soit pas entendu des assistants. » Ainsi donc, les paroles du concile de Trente, *à voix basse,* doivent s'entendre de celles que l'on doit prononcer *en silence,* par opposition à celles qu'il faut dire d'un ton plus élevé, c'est-à-dire *à haute et intelligible voix* (1).

Pour la troisième, je distingue : Dans quelques églises particulières, et surtout en Orient, *transeat;* dans l'Eglise latine, *je le nie.* Car Lebrun prouve, dans un examen critique des autorités qui firent embrasser cette opinion à quelques théologiens, qu'elles sont insuffisantes pour établir que c'était autrefois la coutume que les assistants répondaient *amen* immédiatement après la consécration (2). Il prouve, au contraire, par d'autres témoignages très-positifs, que jamais cet usage ne s'établit dans l'Eglise romaine, pas plus que dans les églises d'Orient, du moins depuis le IV[e] siècle. De plus il démontre, par ces mêmes autorités, qu'alors le peuple répondait *amen,* comme le fait maintenant celui qui sert à l'autel, à la fin du

» *que personne les entendît,* dans l'Eglise romaine et dans toutes celles où l'on » suivait cet *Ordo.* »

(1) Voyez Lebrun, Dissertation, prem. part. art. 1.

(2) Ibid., troisième part., art. 1.

canon, savoir, à ces paroles, que le prêtre prononce à haute voix : « Dans tous les siècles des siècles (1). »

Pour la quatrième, je distingue : Cette nouvelle ordonnance de l'empereur prouve parfaitement que l'Eglise avait auparavant l'habitude de dire la messe à voix basse, *je l'accorde;* mais qu'elle n'existait pas, et que du moins ce ne fut qu'après un décret que l'habitude s'en établit partout, *je le nie.* En effet, cet empereur, qui usurpait impudemment les droits de l'Eglise, voulut introduire une innovation, et il avoue, du moins tacitement, que jamais, avant cette époque, aucune église ne célébrait toute la messe *à haute voix* (2). Les flatteurs, qui ne manquent jamais, lui obéirent; mais le plus grand nombre résista : ce qui nous fait voir que, même dans l'église grecque, on conservait l'ancien rite, sous cet empereur et sous ceux qui lui succédèrent (voyez Lebrun, loc. cit.), de même que maintenant chez les Grecs et les Orientaux.

PROPOSITION III.

Toutes les cérémonies de la sainte messe, dans l'Eglise romaine, sont empreintes de la plus grande sainteté.

Cette proposition est de foi, puisque le concile de Trente a porté ce décret contre les novateurs, dans le canon 7 de sa XXII[e] session : « Si quelqu'un dit que les cérémonies, les » vêtements et les autres objets extérieurs employés par » l'Eglise catholique, dans la célébration de la sainte messe, » portent plutôt à l'incrédulité qu'ils n'excitent à la piété, » qu'il soit anathème. »

Les protestants n'ont plus cette première fureur dont ils étaient animés contre l'Eglise romaine, et qui leur faisait vomir mille abominations contre les cérémonies de la messe; ils en sont venus même quelquefois jusqu'à en faire l'éloge et à en adopter quelques-unes (3). En sorte que l'on peut dire

(1) Contre Bingham; voir Muratori, dissertat. citée, l. c.

(2) L'empereur ne cite point, dans cette *novelle,* d'exemples tirés de l'antiquité pour légitimer son édit; il se contente seulement d'interpréter à sa manière les paroles de l'Apôtre, que les novateurs nous objectent encore aujourd'hui et sur des raisons de convenance. D'ailleurs il est prouvé que, dans les églises grecques et orientales, on récite à voix basse une partie de la messe, par ces paroles μυστικῶς et ἐκφώνως, qui se rencontrent partout dans leurs euchologes, ainsi qu'on peut le voir dans Renaudot : Liturgies Orientales, II[e] vol., p. 21, 63.

(3) Nous avons déjà dit que le roi de Prusse a proposé, il n'y a pas long-

qu'il n'y a plus maintenant de discussion avec eux. Mais ils ont lancé en avant les partisans du synode de Pistoie, qui, à l'exemple des jansénistes, n'ont pas eu honte d'improuver et de condamner la plupart des cérémonies liturgiques en usage dans l'Eglise romaine. Nous allons tâcher de défendre l'Eglise contre ces nouveautés.

Mais avant de commencer, disons d'abord 1. que nous ne parlons pas ici de cérémonies prises en particulier, parce que ce n'est pas le but que nous nous proposons; 2. qu'il s'agit des cérémonies adoptées dans toute l'Eglise romaine (1), et contre lesquelles se sont élevés les novateurs et les adhérents au concile de Pistoie. Nous établirons d'abord une thèse générale contre les novateurs, et nous battrons les autres par des arguments de détail.

Après ces préliminaires, nous posons ainsi notre proposition. Il n'y a rien que de saint et d'édifiant dans les cérémonies adoptées par l'Eglise romaine dans la célébration de la messe, si ces cérémonies sont de discipline et de tradition apostolique; si, de plus, elles sont propres à rehausser la dignité d'un si auguste sacrifice; si, enfin, elles portent l'âme des fidèles à la contemplation du mystère que contient ce divin sacrement. Or, c'est ce qu'on trouve dans les cérémonies et les rites suivis par l'Eglise romaine dans la célébration de la sainte messe.

Et d'abord, toutes les liturgies que nous avons, tant des églises d'Orient que d'Occident, prouvent que les cérémonies de la messe sont de discipline et de tradition apostoliques. Car elles nous prescrivent les rites et les cérémonies; or, tous les liturgiographes prétendent qu'elles sont en concordance parfaite, du moins quant à la substance (2). Or, il n'y a pas de

temps, une nouvelle liturgie à l'observation de ses coreligionnaires, et ce *nouveau pontife* a fait passer dans sa liturgie plusieurs rites de l'Eglise romaine, afin de tromper les simples par ce mélange sacrilége des cérémonies catholiques avec les protestants, mais il s'y est trompé. Weigscheider dit, § 176 : « Les correcteurs de sacrements ont en partie abrogé, *conservé* en partie, et » en partie changé les cérémonies que l'on avait ajoutées par la suite des » temps à la sainte cène. » Les protestants rationalistes, Plack, V, II, VI, p. 416 et suiv., et Henke, III, p. 326 et suiv., et 341 et suiv.

(1) Voir le card. Bona, Matières liturgiques, liv. I, ch. 6 et 7, sur la diversité de rites qui existait autrefois dans les églises particulières et les monastères, et qui subsiste encore, du moins en partie.

(2) Voyez les auteurs que nous avons cités si souvent : Renaudot, Martène, Assemani, Lebrun, etc.

doute, après ce que nous avons dit en temps et lieu, et les protestants les plus en renom (1) en font l'aveu, que ces liturgies renferment ce que les apôtres ont enseigné de vive voix sur l'oblation du saint sacrifice. C'est ce qu'établissent les écrits des Pères les plus anciens, où sont relatées tantôt l'une tantôt l'autre de ces cérémonies, tels que ceux de saint Justin, Tertullien, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Jérôme, saint Augustin et plusieurs autres (2).

Les prescriptions que Dieu fit lui-même du lieu, des ornements, de l'autel, de sa forme, des ministres, des ornements sacerdotaux, des purifications, des consécrations, des rites à observer dans l'immolation des victimes, le nombre des lampes à entretenir, les parfums, nous prouvent suffisamment que ces cérémonies servent à rehausser la majesté du saint sacrifice, ainsi qu'une foule d'autres choses qui n'avaient d'autre but que la gloire et le culte de Dieu, dont la loi voulait imprimer le respect aux hommes. Combien donc était-il encore plus convenable que l'Eglise prescrivît des cérémonies, afin de relever la majesté de notre sacrifice, si supérieur en sainteté et en excellence à tous les sacrifices de l'ancienne loi, et d'inspirer le respect qui lui est dû par toute la pompe et l'éclat possibles?

On comprend fort bien que l'âme des fidèles est facilement amenée à la méditation du mystère que renferme ce divin sacrifice par ces signes visibles de piété et de religion, si on fait réflexion que, par sa nature, l'homme a besoin d'objets extérieurs qui l'élèvent à la connaissance et à l'amour des choses divines.

C'est pour cela que Dieu lui-même, qui voulait figurer, dans l'Ancien-Testament, les mystères de la nouvelle loi, ne se contenta pas de les écrire; mais parce que les objets font plus d'impression quand on les a sous les yeux, puisque *l'esprit est moins ému de ce que l'oreille entend que de ce que voient les yeux*, il établit des cérémonies qui étaient la figure des événements à venir, afin que les Juifs comprissent mieux le Christ et ses mystères. Aussi, comme tout ce qui se fait dans

(1) Voir Robert Sala, notes sur le Ier liv. du card. Bona, ch. 6, § 1, où il en cite un grand nombre.

(2) Que nous avons cités dans le Traité des sacrements en général, pag. 74 et suiv.

la célébration de la messe rappelle la mort de Jésus-Christ, où la présence de son corps mystique figure allégoriquement la dévotion et le respect qu'il faut avoir envers ce divin sacrement, comme dit saint Thomas (III partie, quest. 83, art. 3 et 5), et comme l'ont mis en lumière tous les liturgistes, il est impossible de ne point être convaincu que condamner les cérémonies qui nous conduisent, comme par la main, à la connaissance et à l'amour des choses invisibles, c'est vouloir détruire la foi et la piété. Soit donc que nous considérions l'origine et l'antiquité des cérémonies qu'emploie l'Eglise catholique dans la célébration du saint sacrifice, soit que nous envisagions leur nature et leur fin, on demeurera convaincu qu'elles ne renferment rien que de saint et d'édifiant.

D'après cela, nous conclurons donc en général, contre les novateurs, que c'est à juste titre que la bulle *Auctorem fidei* a condamné comme *téméraires, injurieuses à l'antique et louable pratique de l'Eglise,* les propositions du conciliabule de Pistoie, savoir, la 21ᵉ proposition du synode, déclarant « qu'il est convenable, pour l'ordre des divins offices et le » respect des coutumes anciennes, que chaque église n'ait » qu'un seul autel, et qu'il juge à propos de rétablir cet an- » cien usage; » et la 22ᵉ : « Défense de ne mettre sur l'autel » ni fleurs, ni châsses des reliques des saints. »

En effet, comme dans les premiers siècles un seul autel suffisait dans chaque église, on n'en dressait qu'un seul; nous avons cependant la preuve, par des monuments anciens, que cette règle n'était pas observée généralement. Il y a plus, c'est que Arringhi et Boldetti (1) (*Rome souterraine*, liv. I, c. 31) concluent positivement que dès les temps les plus reculés on élevait plusieurs autels dans la même église, de ce que plusieurs corps de saints martyrs étaient inhumés dans la même église; or, toutes les fois qu'on inhumait le corps d'un martyr dans une église, on élevait aussitôt un autel sur son tombeau (2). Il est sûr qu'il y avait encore autrefois plusieurs autels dans la basilique du Vatican (3), de même que dans la basilique de Saint-Paul, sur la voie Ostia (4); on éleva trois autels dans

(1) Observations sur les cimetières de la ville, liv. I, ch. 9 et suiv.

(2) Baronius, ann. 57, n. 105.

(3) Ciampini, des Edifices sacrés, ch. 4, sect. 4, p. 71.

(4) Mabillon, Commentaire sur l'Ordo romain, n. 4, page 46.

l'ancienne et célèbre église du Saint-Sépulcre, à Jérusalem, bâtie par Constantin (1); saint Ambroise parle de plusieurs autels (dans sa lettre 20, n. 26, édit. des Bénéd.), en disant que les soldats se ruèrent sur les autels; de même saint Paulin de Nole (2); saint Pierre Chrysologue offrit une couronne d'or à l'église Saint-Cassien de *Forum Cornelii*, aujourd'hui Imola, et la plaça sur le *maître-autel* (3); saint Grégoire, martyr, écrivant à Palladius, évêque de Saintes, dit : « Le porteur des » présentes nous a dit que, par votre charité, vous aviez bâti » une église... et que vous y avez placé treize autels (4). » Voici pour les Latins. Tant qu'aux Grecs, bien que la plupart du temps ils n'aient qu'un autel dans leurs églises, ils construisent cependant des chapelles auprès de l'église, dont elles ne sont séparées que par un mur, dit le cardinal Bona, ou des oratoires, qu'ils appellent *paréglises*, qui sont comme des appendices de l'église, où ils disent des messes particulières les jours de fêtes, au rapport de Goar (5).

L'un des ornements des autels était encore autrefois les châsses et les reliques des saints qu'on y exposait, comme on le fait encore aujourd'hui dans un lieu rapproché de l'autel. C'est ce qu'on voit dans Grégoire de Tours, qui répondit : « Qu'on mette les reliques des saints sur les autels, où nous » irons les prendre demain matin (*Hist. des Francs,* liv. IX,

(1) Voir le même auteur dans les Actes des saints bénédictins, sect. 3, prem. part., p. 504. Parmi les dons de l'empereur Constantin à la basilique Constantinienne, le bibliothécaire Anastase énumère, dans la vie de saint Sylvestre, « sept autels d'argent le plus fin, pesant chacun deux cents livres. » Voir l'édit. de Fr. Blanchini, Rome, 1718, tom. I, p. 38. Mais je ne sais pas si on peut rien conclure de là en faveur de la pluralité des autels, dans la même église, si, comme le fait observer Bencini, dans le même auteur, t. II, p. 310, on donnait autrefois le nom d'autel à des tables de service, où l'on déposait les vases sacrés et les ornements des ministres qui assistaient l'évêque quand il officiait. Aussi est-il fait souvent mention des tables, dans l'Ordo et le Diurnal romain, qui désignent les lieux où devaient être déposés les vases sacrés, dont on faisait un fréquent usage pour diverses cérémonies.

(2) Onzième anniversaire de la naissance de saint Félix, v. 398, édition de Muratori, imprimée à Vérone en 1736. Voy. sur ce pass. la note de l'éditeur.

(3) Comme on le voit aux leçons du second nocturne de son office.

(4) Liv. VI, indict. 14, ép. 49, édit. des Bénéd. Voyez encore plusieurs autres documents dans Robert Sala, notes sur le IIIe livre des Matières liturgiques, card. Bona, ch. 14, §§ 3 et 4. Voy. aussi Paulowitch, dans son Traité de la multiplicité des autels, et le culte vengé des attaques et des calomnies des novateurs, Ancône, 1791.

(5) Matières liturgiques, liv. I, ch. 14, § 3. Voy. aussi Goar, Notes sur les euchologes, p. 16.

» ch. 6). » Léon IV, mort en 847, porta ce décret : « Qu'on ne » mette rien autre chose sur les autels que les châsses et les » reliques des saints, ou les quatre évangiles et les custodes » avec le corps du Seigneur (1). » Rhathère de Vérone dit la même chose (2).

Dès les temps les plus reculés, les chrétiens ornèrent les autels de fleurs naturelles dont ils formaient des guirlandes avec les corolles artistement arrangées, au rapport de saint Augustin (3), Venance Fortunat (4) et une foule d'autres (5). Mais lorsque la ferveur primitive des chrétiens se fut attiédie, ou que les fleurs naturelles venaient à manquer, on leur substitua des fleurs artificielles. Ce qui donna aux fidèles l'idée d'orner les autels de fleurs, ce fut sans doute parce que l'Ecriture les emploie souvent comme des symboles de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de la très-sainte Vierge, et des bonnes œuvres des chrétiens.

Tout cela nous prouve que ce ne fut point l'attachement pour l'antiquité, mais une aveugle passion de la nouveauté, qui poussa le synode de Pistoie à condamner les usages adoptés dans les églises depuis un long cours de siècles. Il aima mieux plaire aux jansénistes qu'obéir à l'Eglise, à qui appartient le droit de régler, selon l'opportunité des lieux et des circonstances, ce qui tient au culte de Dieu.

Objections.

I. *Obj.* 1. Jésus-Christ n'employa aucune cérémonie dans l'institution du sacrement de l'eucharistie, 2. ainsi que les apôtres, comme il est prouvé par la I épître de saint Paul aux Corinthiens, chap. 11, où il n'est fait mention d'aucune cérémonie de ce genre ; 3. c'est donc à tort que les catholiques

(1) Mabillon, l. c. Si toutefois cette homélie est bien du pape Léon, auquel on l'attribue.

(2) *In synodica*, n. 6. Voir ses œuvres, édit. des frères Ballerini, 1 vol. in-fol., Vérone, 1765, p. 414. Voyez les observations sur cette édition. Cet écrivain vivait au Xe siècle.

(3) Cité de Dieu, liv. XXII, ch. 8, n. 13.

(4) Liv. VIII, poème 9, à Radegonde, qui a pour titre : des Fleurs sur l'autel.

(5) Comme saint Jérôme, Oraison funèbre de Népotien, saint Paulin de Nole, troisième anniversaire de la naissance de saint Félix ; Grégoire de Tours, de la Gloire des confesseurs, chap. 50, dont le cardinal Bona cite les paroles, Matières liturgiques, liv. 1, ch. 25, § 13. Voyez encore au même endroit les remarques de Robert Sala ; *Pellicia*, ouv. cité, liv. II, ch. 6.

attachent à ces cérémonies toute la valeur de la messe, et font consister en cela même toute la substance du sacrifice. Donc :

Rép. Pour la prem. objection, je distingue : Mais il donna à son Eglise le pouvoir d'en établir, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* Car, ainsi que nous l'avons fait observer ailleurs, par là même qu'il établissait ses apôtres et leurs successeurs chefs de son Eglise, il leur donnait le pouvoir de faire ce qui pouvait être utile à son Eglise, comme le prouve les paroles de l'Apôtre dans sa I épît. aux Corinthiens, ch. 11, v. 34 (1).

Pour la deuxième, je le nie, comme le prouve ce que nous avons dit de l'origine des liturgies. Il ne servirait de rien de nous objecter que l'Apôtre ne dit rien de ces cérémonies, car il n'avait pas pour but de nous donner le détail des cérémonies usitées dans la célébration du mystère de l'eucharistie, mais simplement de nous enseigner ce qu'il avait appris de Jésus-Christ, comme il en fait l'observation.

Pour la troisième, je le nie, car ce sont de pures calomnies. Aucun catholique n'a jamais pensé ni dit que l'essence du saint sacrifice ou la valeur de la messe consistât seule dans l'appareil des cérémonies (2).

II. *Obj.* Au moins n'est-il pas convenable qu'il y ait plusieurs autels dans la même église, 1. parce que l'autel est le symbole de Jésus-Christ, qui est assurément un. 2. C'est pour cela que saint Ignace, martyr, saint Cyprien, saint Optat, et beaucoup d'autres, disent qu'il n'y a qu'un autel dans chaque église. 3. Les corps des martyrs doivent reposer sous cet autel, comme on le lit dans l'Apocalypse, mais non sur l'autel, comme l'a fait, nous devons en convenir, toute la vénérable antiquité. 4. Il ne doit y avoir sur l'autel que l'image de Jésus crucifié et les chandeliers, mais surtout aucunes fleurs, dont l'usage est un souvenir du paganisme, et blessant pour la simplicité que l'on doit remarquer dans les cérémonies chrétiennes. Donc :

Rép. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, *je distingue :* De façon à ce que ce symbole ne cesse pas par la multiplication des autels, dans la même église, de même qu'il ne cesse point par l'érection de plusieurs églises dans la même

(1) Voy. le Traité des sacrements en général, l. c.

(2) Voy. les autres objections des protestants, dans Bellarmin, de l'Eucharistie, liv. VI, ch. 13 et suiv.

ville, *je l'accorde;* mais de telle sorte qu'il n'existe plus, *je le nie.* Car on ne doit point trop forcer en analogies, sans cela on tomberait dans l'absurdité. En effet, quoiqu'une église soit le symbole de Jésus-Christ, il n'y a personne au monde qui prétende qu'il ne doit pas y avoir plusieurs églises dans une même ville, sous le prétexte de conserver cette analogie. Parce que le symbole de Jésus-Christ demeure dans chaque église prise séparément (1).

Pour la deuxième, je distingue : Ces passages des Pères qui disent que pendant un certain temps et en certains lieux on élevait un seul autel, *transeat;* toujours et partout, *je le nie.* Car la discipline a souvent varié sur cette matière. Dans quelques provinces, chaque église n'avait qu'un autel, tandis qu'en d'autres elles en avaient plusieurs. Le nombre des fidèles s'étant multiplié presque partout, il y eut plusieurs autels dans la même église, afin de satisfaire la piété publique (2).

Pour la troisième, j'admets qu'autrefois les reliques des saints reposaient sous l'autel; il y a néanmoins une foule d'autres documents qui prouvent que quelquefois elles étaient placées dessus. Mais qu'elles soient dessous ou dessus l'autel, ceci n'est qu'une question de discipline; et pour cette raison, tout le monde doit obéir à la règle adoptée depuis tant de siècles par l'Eglise. Du reste, l'Apocalypse, que nos adversaires nous objectent, prouve que Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu que les reliques des saints, qui jouiront un jour d'une gloire immortelle, soient honorées d'un culte particulier. On y lit en effet, ch. 3, vers. 21 : « Je donnerai à celui qui aura » vaincu, de s'asseoir avec moi sur mon trône, de même que » j'ai vaincu moi-même, et que je me suis assis sur le trône » de mon Père. » Quoi de plus raisonnable, qu'à l'exemple de Jésus-Christ, attaché sur l'arbre de la croix, les membres qui auront été déchirés par le martyre soient avec celui de la croix duquel ils ont reçu la force de souffrir!

Pour la quatrième, je le nie. Car c'est à l'Eglise et non à de simples particuliers, surtout à des hérétiques, de juger ce qui

(1) Le card. Gerdil, Examen des motifs de l'opposition faite à Mgr l'évêque de Novi, à l'occasion de la publication de la bulle *Auctorem fidei.*

(2) Ibid., 234, où l'auteur fait observer, avec Thomassin, dans l'ouvrage intitulé Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise, prem. part., liv. II, ch. 21, n. 2, « que (dans les premiers temps) il n'y avait point d'églises dans les » campagnes, et que dans les villes, il n'y avait que la cathédrale. » Ce qui est constaté par saint Ignace, saint Justin, etc.

est le plus ou le moins convenable à l'éclat ou à la simplicité du culte divin. Or, on lit dans *le Cérémonial des évêques*, chap. 12, des *Ornements :* « Mais on pourra orner le ciboire » même de fleurs et d'images. » Nous avons prouvé que cet usage était d'accord avec la pratique de l'antiquité (ibid., § 2, pag. 257).

Comme les adversaires que nous combattons prétendent être attachés de cœur et d'âme à saint Augustin, afin de n'être pas trop long, nous nous contenterons de citer un ou deux textes du saint docteur, pour montrer combien ils se sont éloignés du saint évêque d'Hippone, par toutes leurs innovations. Séparant donc, dans sa lettre à Janvier, « ce qui est observé dans » tout l'univers » d'avec ce qui « s'éloigne dans quelques » endroits de la pratique générale, » il dit du premier cas : « C'est le fait d'une folie pleine d'impertinence, de se refuser » de faire ce que l'Eglise fait dans tout l'univers. » Et du second cas, après avoir cité les paroles de saint Ambroise : « Quand je suis à Rome, je jeûne le samedi, et quand je suis » ici, je ne jeûne pas. » Il poursuit ensuite : « Et lorsque j'ai » réfléchi à cette règle de conduite, je l'ai toujours respectée, » comme si elle me fût venue du ciel. Car je me suis aperçu, » à ma grande douleur, que l'âme des faibles était souvent » troublée par l'obstination aveugle de quelques-uns de nos » frères... qui ont l'esprit tellement chagrin et qui aiment tellement la contradiction, qu'ils ne trouvent rien de bien que ce » qu'ils font. » Enfin il conclut : « Il n'y a point de règle plus » sage pour un chrétien grave et prudent, que de se conduire » de la manière que lui prescrit l'église où il est. Car il faut » regarder comme indifférent ce qui, dans notre conscience, » ne blesse ni la foi, ni les mœurs, afin de conserver l'union » et la concorde parmi ceux avec qui l'on est obligé de vivre... » Car un changement même dans les habitudes, qui aurait » son côté utile, ne laisse pas d'être nuisible par le trouble » qu'il occasionne. Aussi, un changement inutile devient nuisible par le trouble sans profit dont il est la cause (1). »

(1) Puisque la diète appelée d'*Ems* approuva la doctrine du synode de Pistoie, nous ajouterons, à l'encontre des nouveautés que nous avons réfutées jusqu'ici, ces paroles remarquables du cardinal Gerdil, qui dit à l'endroit que nous avons cité : « La multiplicité des autels, dans la même église, n'a rien » certainement qui *soit contre la foi* ou *contre les mœurs*, mais c'est un grand » mal de faire ses efforts pour discréditer et de vouloir faire regarder comme » peu conformes à la sainteté de la discipline, des usages et des institutions

TRAITÉ
DE LA PÉNITENCE.

C'est avec une grande raison que le saint concile de Trente a dit, sess. XIV, ch. 1 : « Si, pénétrés d'une légitime reconnaissance envers Dieu, tous ceux qui ont reçu le baptême » avaient conservé soigneusement la grâce et la justice qu'ils » ont reçue dans ce divin sacrement, il eût été inutile d'instituer un autre sacrement pour la rémission des péchés. Mais » Dieu, riche en miséricorde et connaissant le fond de misère » et de faiblesse qui constitue notre pauvre humanité, a donné » à ceux qui, après avoir reçu la grâce de la régénération, se » sont assujétis à la servitude du péché et à la puissance du » démon, une nouvelle source de vie, c'est-à-dire le sacrement » de pénitence, qui appliquât, à ceux qui étaient tombés après » le baptême, le bienfait de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Ayant donc à traiter d'un sacrement si nécessaire à notre fragilité, nous croyons utile de faire précéder ce travail de quelques observations préliminaires, afin d'aborder avec plus de facilité les matières que nous aurons à traiter ensuite.

On peut considérer la pénitence sous un double rapport, comme vertu ou comme sacrement. En tant que vertu, elle a toujours été nécessaire pour réconcilier l'homme avec Dieu. On la définit : « Une vertu qui nous fait détester nos péchés, nous » fait prendre la résolution de nous corriger de nos défauts » et de faire pénitence, pour nous punir de l'injure dont nous » nous sommes rendus coupables envers Dieu par nos péchés. » Cette définition, puisée dans les saintes Ecritures, réfute la doctrine de Luther, qui fait consister la pénitence uniquement *dans le changement de vie* ou *la résipiscence,* et de meilleures

» qui subsistent dans l'Eglise, depuis tant de siècles, sous l'inspection de » conciles tant généraux que particuliers, au vu et au su de tant et tant vénérables évêques, dans toutes les parties du monde chrétien, non-seulement » sans aucune réclamation de leur part, mais encore avec leur assentiment » exprès et la coopération des plus distingués par leur savoir, leur zèle et » leur piété. C'est un grand mal d'inspirer de la sorte une défiance scandaleuse dans l'âme des fidèles, et un mépris des prescriptions religieuses de » ses chefs, de semer la division là où régnaient auparavant la paix et la » concorde. »

intentions, sans détestation ni regret du passé (1). Cette erreur est condamnée par les païens mêmes, qui ont toujours regardé la pénitence comme une détestation et un regret des fautes de la vie passée (2). En tant que sacrement, on définit ainsi la pénitence : « La pénitence est un sacrement que Notre-» Seigneur Jésus-Christ a institué pour remettre, par l'abso-» lution juridique des prêtres, les péchés commis après le » baptême, à ceux qui en ont la contrition et qui s'en sont » confessés. » Cette définition est comme le sommaire de toute la doctrine catholique touchant ce sacrement, et comme l'abrégé de ce traité. Nous nous proposons avant tout d'établir la vérité de ce sacrement; ensuite nous traiterons de ses différentes parties, c'est-à-dire de la contrition, de la confession et de la satisfaction; enfin de sa matière, de sa forme et de son ministre.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA VÉRITÉ DU SACREMENT DE PÉNITENCE.

Les premiers de tous, les novateurs du XVI[e] siècle attaquèrent la vérité de ce sacrement, car il ne fut rejeté, comme le fait voir Bossuet (3), ni par les montanistes et les novatiens, ni par les vaudois et les wicléfites. Luther, d'abord incertain de ce qu'il devait faire, tantôt l'effaça et tantôt la rétablit au catalogue des sacrements (4). La plupart des écrivains luthé-

(1) Bellarmin, Traité de la pénitence, liv. I, ch. 7, qui convainct de folie ces docteurs, qui, plus grammairiens que théologiens, ont préféré tirer le sens des mots plutôt de l'étymologie que du sens que leur donne l'Ecriture et l'autorité des écrivains les plus recommandables. En effet, Laurent Valla, Erasme, Luther, Théodore de Bèze, traduisent toujours le mot grec *μετάνοιαν*, par *résipiscence*, et blâment l'auteur de la Vulgate d'avoir traduit *μετανοεῖν*, par *faire pénitence*. C'est sur l'idée seule de *résipiscence* que Luther a établi le fondement de sa doctrine sur la pénitence.

(2) On connaît ces vers d'Ovide, liv. I, *de Ponto*, ép. 1, vers 59 : « Je me » repens; oh! si l'on peut ajouter foi à la parole d'un coupable, je me repens, » et c'est mon crime qui fait mon supplice. » Et cette épigramme d'Ausone, où il fait ainsi parler la pénitence : « Je suis une déesse qui exige le repentir » de la faute, et qui n'attend pas le châtiment pour qu'on ait le repentir du » mal que l'on a commis ; c'est ce qui m'a fait donner le nom de *repentir*. »

(3) Histoire des variations, liv. II, n. 104 et 165.

(4) Voir le baron de Starck, Entretiens philosophiques, Paris, 1818, p. 15,

riens ont été fidèles à imiter cette inconstance (1). Calvin et ses *réformés* ont entièrement aboli ce sacrement. Néanmoins, tous les protestants et les réformés s'accordent en ce point, que la pénitence n'est qu'un souvenir du baptême, avec lequel elle doit être confondue. En effet, puisque, d'après leurs principes, les sacrements ne donnent pas la grâce et qu'ils n'effacent point les péchés, lesquels seulement ne sont plus imputés, en vertu de la foi que les sacrements éveillent en nous, il s'ensuit de là que le péché originel, avec toutes ses formes particulières, persévère dans l'âme. De là, comme ce péché primordial n'est point imputé à faute, à cause de la foi que le baptême a excité une première fois, il s'ensuit aussi, dans leur hypothèse, que les *manifestations ou les formes particulières* de ce péché primordial, c'est-à-dire les péchés actuels, ne sont pas soumis au châtiment, en vertu de cette même foi qui fait que le péché originel ne nous est point imputé. Il suffit donc, par conséquent, de se remettre le baptême en mémoire pour que, non l'imputation, mais cette absolution générale du baptême produise ses effets, puisqu'elle s'étend à tous les péchés passés et futurs. C'est pourquoi l'opinion des protestants est que le baptême produit tous les effets de la pénitence, et que par suite elle n'ait pas sa raison d'être comme sacrement (2). Mais comme, d'après l'enseignement de l'Eglise catholique, les sacrements produisent réellement la grâce, que le baptême efface réellement les péchés, que nous pouvons perdre cette grâce par de nouveaux péchés, il faut absolument une autre planche après le naufrage, afin que l'homme, déchu après le baptême, puisse regagner le port du salut. Aussi l'Eglise croit-elle que la pénitence est un sacrement distinct du baptême. Pour établir cette doctrine de l'Eglise, nous avons à établir en premier lieu la vérité du sacrement de pénitence, et montrer ensuite qu'il diffère essentiellement du sacrement de baptême. Et pour cela, établissons la.

et Catéchisme chrétien du docteur Martin Luther, publié par le docteur Christophe Bensold, imprimé à Augsbourg en 1828, p. 323; tous ces auteurs ont extrait des œuvres de Luther un grand nombre de passages où il prouve la vérité du sacrement de pénitence, son institution divine et *sa nécessité* indispensable pour le salut.

(1) Moehler, Symbolique, tome I, p. 314 et suiv., édition citée.

(2) Moehler, loc. cit.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La pénitence est réellement et proprement dit un sacrement de la nouvelle loi, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a établi pour effacer les péchés qu'on a commis après le baptême.

Cette proposition est de foi. En effet, le concile de Trente, sess. XIV, a fait ce premier canon : « Si quelqu'un dit que » dans l'Eglise catholique la pénitence n'est pas un véritable » et réel sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ » pour réconcilier les fidèles avec Dieu toutes les fois qu'ils » ont commis quelque péché après le baptême, qu'il soit » anathème. » Le saint concile dit encore, au chap. 1 de la même session, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué la pénitence particulièrement, « lorsqu'après être ressuscité des » morts, il souffla sur les disciples, en disant : Recevez le » Saint-Esprit; ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur » seront remis, et ceux dont vous les retiendrez, ils leur seront » retenus. » L'assemblée de tous les Pères a toujours compris que, par ce fait si remarquable et par ces paroles si formelles, il avait été donné aux apôtres et à leurs légitimes successeurs le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, pour réconcilier avec Dieu les fidèles qui avaient commis quelque péché après leur baptême.

Or, dans ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ que nous venons de citer, on trouve les trois conditions qui, de l'aveu de tout le monde, sont requises et suffisantes pour constituer un vrai et réel sacrement, savoir, l'institution divine, la collation de la grâce et le rite ou le signe extérieur. 1. L'institution divine, dans ces paroles de Notre-Seigneur, rapportées par saint Jean l'Evang., ch. 20, v. 21, 23 : « Comme » mon Père vous a envoyé, de même je vous envoie... Recevez » le Saint-Esprit; ceux dont vous remettrez les péchés, etc. » 2. La collation de la grâce, parce qu'on ne reçoit jamais le pardon de ses péchés sans recevoir la grâce. 3. Enfin le rite extérieur ou sensible dans l'action qui remet les péchés, ou l'exercice de ce pouvoir que Jésus-Christ a donné à son Eglise. C'est avec raison que les Pères du concile de Trente ont dit que Notre-Seigneur Jésus-Christ institua particulièrement la pénitence, quand il dit : « Ceux dont vous remettrez les

» péchés, etc. » En effet, il avait déjà promis, ou, comme d'autres le disent, il avait commencé en quelque sorte à l'instituer, selon le commun consentement des Pères et des théologiens, lorsqu'il dit à Pierre, en saint Matthieu, ch. 16, vers. 19 : « Tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans » le ciel, et tout ce que tu auras délié sur la terre, sera délié » dans le ciel; » et quand, ibid., ch. 18, vers. 18, il parla ainsi à tous les apôtres : « Tout ce que vous aurez lié sur la » terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous aurez délié » sur la terre sera délié dans le ciel. »

Quant aux Pères de l'Eglise, on sait qu'ils sont tous en cela d'un accord unanime, 1. par leurs discussions avec les montanistes et les novatiens, pour prouver que le Christ avait donné, sans aucune restriction, plein pouvoir à son Eglise de remettre les péchés, en s'appuyant sur ces paroles : « Ceux » dont vous aurez remis les péchés, etc.; » et : « Tout ce que » vous aurez lié sur la terre, etc.; » 2. par leurs témoignages les plus authentiques; on pourrait en citer une foule, mais pour abréger, nous nous contenterons d'en rapporter un ou deux. Par exemple, saint Cyprien, qui dit : « Que chacun con- » fesse ses péchés pendant qu'il est encore sur la terre, alors » que sa confession peut être admise, et que la satisfaction à » laquelle il est obligé et l'absolution donnée par les prêtres » peuvent encore être agréables à Dieu (1); » saint Ambroise combat les novatiens en ces termes : « Le Seigneur Jésus ayant » dit dans son Evangile : Recevez le Saint-Esprit, etc., quel » est donc celui qui rend le plus d'honneur à Dieu : celui qui » obéit, ou celui qui résiste à ses commandements? L'Eglise » obéit dans l'un et l'autre cas, soit qu'elle remette ou qu'elle » retienne les péchés (2). » Comparant ensuite le sacrement de pénitence avec le sacrement de baptême, il poursuit ainsi : « Qu'importe, que ce soit par la pénitence ou par le baptême » que les prêtres exercent le droit qui leur a été conféré? C'est » toujours le même mystère, dans l'un et l'autre cas (liv. I, » *de la Pénitence,* ch. 8, n. 36). » Enfin, saint Jean Chrysostôme, dans son *Traité du sacerdoce,* où, en faisant l'éloge de la dignité de cet ordre dans le langage le plus éloquent,

(1) Traité *de lapsis,* édit. des Bénéd., p. 191. Voy. la préface de cette édit., § 8.

(2) Liv. I, de la Pénitence, ch. 2, n. 7.

selon son habitude, dit sur notre sujet : « Il a été donné aux » habitants de la terre de dispenser les choses du ciel; il leur » a été dévolu un pouvoir que Dieu, dans sa bonté, n'a donné » ni aux anges ni aux archanges, car ce n'est pas à ces esprits » célestes qu'il a été dit : Tout ce que vous lierez sur la terre » sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre » sera délié dans le ciel. Les princes de la terre ont bien le » pouvoir de lier, mais ils ne peuvent lier que le corps; mais » le pouvoir de lier, que possèdent les prêtres, atteint l'âme » elle-même et s'étend jusqu'aux cieux (1). » Bornons-nous à ces citations, quoique nous puissions en faire beaucoup d'autres (2). 3. Cette unanimité de sentiments est encore prouvée par tout ce que les Pères ont dit pour établir la nécessité et la pratique de la pénitence, et que nous avons rapporté un peu plus haut.

Ajoutons à toutes ces preuves l'argument de prescription touchant le nombre *sept* des sacrements, dont nous avons parlé en temps et lieu (3); or, la pénitence a toujours été comprise dans ce nombre. Enfin l'usage non interrompu et constant, dans l'Eglise, d'administrer ce sacrement, déterminé par tous les rituels des églises, tant d'Orient que d'Occident; ce que nous mettrons encore plus en lumière par tout ce qui nous reste à dire sur cette matière.

Objections.

I. *Obj.* 1. Jésus-Christ, d'après l'évangile de saint Jean, c. 20, v. 23, ni dans saint Matthieu, c. 18, v. 18, n'a institué aucun sacrement; seulement il a donné une mission à ses apôtres; en effet, selon le premier évangéliste, il leur donne le pouvoir d'annoncer l'Evangile, et par suite de prêcher la pénitence et la rémission des péchés à ceux qui croyaient, et de menacer des peines éternelles ceux qui ne croyaient pas. 2. Assurément, avant que Notre-Seigneur Jésus-Christ eût prononcé les paroles que nous avons rapportées : « Ceux dont » vous remettrez les péchés, etc., » avait dit immédiatement auparavant : « De même que mon Père m'a envoyé, ainsi je » vous envoie, » ce qui ne veut signifier autre chose qu'une

(1) Voir le texte grec. Du Sacerdoce, liv. III, édit. des Bénéd., t. I, p. 383.
(2) Voy. Bellarmin, de la Pénitence, liv I, ch. 10.
(3) Traité des sacrements en général, n. 13 et suiv.

mission semblable à celle qu'il avait reçue de son Père, et qu'il exerçait réellement. 3. Cela est encore confirmé par des textes analogues. En effet, les paroles que saint Jean, ch. 20, vers. 23, raconte avoir été adressées par Jésus-Christ à ses apôtres, sont tout autres dans saint Luc, chap. 24, vers. 47, qui fait ainsi parler le Sauveur : « Et prêchez, en son nom, la » pénitence et la rémission des péchés à toutes les nations du » monde. » 4. Saint Augustin, comparant les deux textes de saint Jean et de saint Luc (livre III, *de l'Accord des évangélistes,* chap. 25, n. 74), dit que saint Luc ne fait qu'ajouter ce qui avait été omis par saint Jean. 5. Saint Cyrille d'Alexandrie explique les paroles du Sauveur rapportées au chap. 20 de l'évangile de saint Jean, de la rémission des péchés par le baptême (1). 6. Encore bien moins doit-on appliquer à la pénitence celles de saint Matthieu, chap. 18, que l'ensemble du discours prouve évidemment devoir être entendues de l'oubli des injures et de la charité fraternelle. 7. L'autorité des Pères, entre autres saint Augustin, qui les explique parfaitement en ce sens, dans son 72e sermon, par ces paroles : « Vous avez » commencé à regarder votre frère comme un publicain; vous » le liez sur la terre... Mais lorsque vous vous serez corrigé » et que vous vous serez réconcilié avec lui, vous l'aurez » délié sur la terre, et il sera lié dans le ciel (2). » Théophylacte écrit à peu près la même chose; et saint Jérôme, dans le commentaire du chap. 14 d'Isaïe, dit que les apôtres ont brisé les chaînes et les liens du péché, d'après le pouvoir qui leur en a été donné, en ces termes : « Tout ce que vous dé» lierez, etc., par la parole de Dieu, les citations des saintes » Ecritures, et vos exhortations à la vertu (3). » Donc :

Rép. Je nie l'antécédent. En effet, le concile de Trente a dit le contraire, quant à l'un et à l'autre texte, sess. XIV, ch. 6, et il ajoute encore au canon 3 : « Si quelqu'un dit que ces » paroles de notre divin Sauveur : *Recevez le Saint-Esprit;* » *ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur seront remis,* » *et ceux dont vous les retiendrez, ils leur seront retenus,* ne » doivent pas être entendues du pouvoir de remettre et de » retenir les péchés dans le sacrement de pénitence, comme

(1) Livre XII de ses œuvres, chap. 1, Paris, 1638, tom. IV, pag. 1101.
(2) Edition des Bénédictins, sermon 72, ch. 4, n. 7.
(3) Livre VI, sur Isaïe, ch. 14, édit. Vallars., pag. 225.

» l'Eglise catholique l'a toujours enseigné, et qu'il l'applique,
» par une explication forcée, au pouvoir de prêcher l'Evan-
» gile, qu'il soit anathème. »

Pour la première preuve, je le nie. En effet, il ne faut pas confondre l'office, ou l'ordre de prêcher l'Evangile, que Jésus-Christ imposa à tous ses apôtres (saint Matthieu, chap. 28, et saint Luc, chap. 24), avec l'autre commandement qu'il leur fait en saint Jean, chapitre 20, de remettre les péchés, car les évangélistes ont soin d'en établir la différence. D'abord saint Matthieu et saint Luc disent que le Christ donna la première mission à ses *onze* disciples, et saint Jean dit qu'il donna l'autre à ses disciples, en l'absence de saint Thomas, en disant; « Thomas, l'un des douze... n'était pas avec eux quand Jésus » vint (1). » Ce sont donc deux offices distincts que Notre-Seigneur confie à ses apôtres : l'un, d'annoncer l'Evangile, et l'autre, de prêcher la pénitence.

Pour la deuxième, je distingue : C'est-à-dire Jésus-Christ leur a délégué le même pouvoir qu'il avait reçu de son Père pour remettre les péchés, *je l'accorde;* seulement pour la prédication de l'Evangile, *je le nie.* Car, ainsi qu'on le voit dans saint Matthieu, chap. 10, vers. 6, Jésus-Christ s'était réservé ce pouvoir spécial, par ces paroles : « Afin que vous sachiez » que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés » sur la terre, etc. » De plus, il l'a exercé; voyez saint Luc, chap. 7, vers. 42, et en plusieurs autres endroits; ainsi donc,

(1) Kuinoël dit qu'il faut entendre ce passage des méchants, qui doivent être bannis de la société des chrétiens, et des peines qui leur sont réservées; mais lorsqu'ils auront appris la rémission des péchés, s'ils se convertissent, ils devront être admis de nouveau dans l'assemblée des fidèles; cette explication a été adoptée par Lessius, Michaélis, Morus, Lange; d'autres prétendent que ces paroles signifient la délivrance des peines dues à nos péchés, c'est-à-dire des maladies; tellement que dire : Remettre les péchés, c'est dire en écarter les conséquences, ou délivrer des maladies; retenir les péchés, envoyer des maladies, ou ne pas rendre la santé. D'autres, parmi lesquels Kuinoël, prétendent que ces paroles signifient : « Que tous ceux à qui vous » prêcherez la rémission des péchés, et tous ceux que vous aurez admis dans » la société des chrétiens obtiendront les grâces, l'amitié et les bienfaits de » Dieu, à la condition cependant qu'ils professeront ma doctrine, qu'elle » sera la règle de leur vie et de leurs mœurs; tandis que tous ceux que vous » n'aurez pas reçus, et que vous aurez reconnus et déclarés indignes de cette » faveur, les orgueilleux, les homicides, les criminels, auxquels encore vous » aurez annoncé les peines qui sont dues à leur orgueil et à leur vie cou- » pable, ne jouiront point de l'amitié de Dieu, seront privés des bienfaits dont » les chrétiens sont comblés, et subiront le châtiment qu'ils auront mérité. » Nous voyons que les protestants, après avoir rejeté la tradition, ne savent sur quoi faire fond.

Notre-Seigneur Jésus-Christ a communiqué ce pouvoir à ses disciples par les paroles de l'évangile de saint Jean, chap. 20.

Pour la troisième, je le nie, comme il doit être d'après ce que nous avons dit dans la réponse à la première objection.

Pour la quatrième, je distingue : En expliquant comment il était possible de faire accorder ce qu'on lit dans saint Luc avec le texte de saint Jean, *je l'accorde;* en disant qu'il faut entendre ces deux textes des évangélistes d'un seul et même pouvoir, *je le nie*. Bien mieux, le saint docteur distingue deux apparitions différentes dans les passages cités, comme le prouve la suite de l'histoire (1).

Pour la cinquième, je distingue : Avec, *oui;* sans le baptême, *non*. Car saint Cyrille dit que le baptême et la pénitence remettent les péchés. Entendons-le parler lui-même : « Les » hommes inspirés de l'esprit de Dieu remettent, je crois, » les péchés de deux manières : ils appellent au baptême » ceux qui en sont dignes... ou ils repoussent et éloignent » de la grâce divine ceux qui n'en sont pas encore dignes; » ils retiennent et remettent les péchés d'une autre manière, » savoir, quand ils reçoivent les enfants de l'Eglise qui ont » péché, ou qu'ils pardonnent aux pénitents (2). »

Pour la sixième, je le nie. Car Notre-Seigneur Jésus-Christ distingue le délateur qui a souffert une injure de la part de son frère, des témoins et de l'Eglise; et c'est à cette dernière seulement qu'il donne le pouvoir judiciaire par ces paroles : « S'il n'écoute pas l'Eglise, regardez-le comme un publicain » et un païen. » Voici le sens de ces paroles : « S'il n'obéit » pas à l'Eglise qui le lie, qu'il vous soit comme un publicain » et un païen, à vous contre qui il a péché, et que vous avez » dénoncé. » Ainsi donc, autre est celui qui a souffert l'injure, autre est celui qui lie et délie (3); c'est ce qui fait que

(1) Car voici ce que dit le saint docteur : « On peut ajouter à ces paroles » ce que saint Luc passe sous silence; mais saint Jean dit : Disons encore que » ce que saint Jean a omis, saint Luc le rapporte. C'est-à-dire qu'il a lié l'his- » toire racontée par les deux évangélistes, en unissant les textes entre eux. » A la fin de ce numéro, il a soin de faire remarquer que l'apparition de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pendant l'absence de saint Thomas, et dans laquelle il dit les paroles que nous avons rapportées, diffère de celle à laquelle étaient présents tous les apôtres, et où il dit ce que rapporte saint Luc.

(2) Voir le texte grec.

(3) Voir Maldonat, sur saint Matthieu, chap. 18, v. 18, et XVI, 19. Et encore Estius, dans la 4e sentence, distinction 14, § 6, et dist. 18, § 3.

Notre-Seigneur ajoute aussitôt : « En vérité, je vous dis, tout » ce qne vous délierez sur la terre, etc. »

Pour la septième, je distingue : Quelques Pères ont entendu ces paroles de Jésus-Christ du pardon des injures, par extension et par conformité, *je l'accorde;* en sens propre et à son exclusion, *je le nie.* C'est-à-dire qu'un ou deux Pères de l'Eglise ont appliqué à tous les fidèles, par extension, le sens propre des paroles que Notre-Seigneur Jésus-Christ adressa aux apôtres et à leurs successeurs (1). Quelquefois aussi, quelques Pères, tout en admettant le sens propre et littéral, tel qu'il se présente à l'esprit, et qui explique un pouvoir judiciaire, ainsi que nous l'avons fait remarquer, donnent une autre explication en sens mystique et moins propre. On répond à l'objection que nos adversaires tirent de saint Augustin et des autres Pères. Saint Augustin dit ailleurs, que les paroles de Jésus-Christ : « Tout ce que vous lierez sur la terre, etc., » s'entend *des chefs* qui gouvernent l'Eglise (2), ce qui est également certain pour les autres. D'où l'on peut voir combien est injuste l'attaque lancée contre le concile de Trente, par Paul Sarpi et par son annotateur, Le Courayer, parce qu'il en avait appelé avec trop de précipitation au consentement général des Pères, avant d'avoir soumis le fait à leur examen (3).

II. *Objection.* Il ne fut institué, dans l'Ancien-Testament, aucun sacrement pour effacer les péchés, que la vertu de pénitence seule effaçait, de l'aveu du concile de Trente, sess. XIV, chap. 1 ; pourquoi imaginer encore cette invention, pour nous

(1) Ils en ont fait autant dans d'autres circonstances, par exemple, à l'égard du sacerdoce, qu'ils ont appliqué improprement, et par extension, aux laïques, parce que ces derniers donnaient le baptême en cas de nécessité, quoique ce soit l'office propre du prêtre seul, et ainsi d'une foule d'autres cas.

(2) Cité de Dieu, liv. XX, chap. 9, n. 2. Il dit la même chose dans les sermons 295 et 108, n. 2; sermon 252, chap. 3, n. 8, et dans les autres. Il faut en dire autant de Théophylacte, lequel, dans le chap. 18, v. 18 de l'évangile de saint Matthieu, où, en appliquant ces paroles à tous les chrétiens, et les interprétant du pardon des injures, distingue le pouvoir de pardonner les injures comme un droit particulier réservé aux prêtres; voici ces paroles : « Car il n'y a pas seulement de remis que ce que remettent les prêtres. » Au chapitre 20, il dit expressément que Jésus-Christ *a donné aux prêtres le pouvoir de remettre les péchés.* De même saint Jérôme, dans le commentaire sur le 18e chapitre de saint Matthieu, dit aussi que ce pouvoir a été donné par Jésus-Christ *à ses apôtres.*

(3) Cardinal Pallavicini, Histoire du concile de Trente, liv. XII, chap. 12, n. 7.

rendre de plus en plus malheureux? 2. Du reste, qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul (1)? Par conséquent, personne ne peut s'attribuer ce pouvoir judiciaire; tel les catholiques affirment que les prêtres l'exercent par le sacrement de pénitence. 3. Aussi l'Ecriture n'attribue jamais la justification du pécheur au sacrement de pénitence, mais à sa conversion à Dieu, comme nous le prouvent l'exemple de Zacharie, de la femme pénitente, de saint Pierre, et surtout la parabole de l'enfant prodigue, qui retourne vers son père après avoir dissipé toute sa légitime, dans laquelle Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu nous offrir le plus parfait modèle de la pénitence. 4. Disons que si Notre-Seigneur eût institué le sacrement dans les passages cités, il s'ensuivrait que le sacrement n'est pas encore établi, non pas même quand le prêtre donne l'absolution, mais encore quand il lie ou qu'il retient les péchés, ce que personne n'osera dire. Donc :

Rép. Je nie la première. Car, malgré que l'Ancien-Testament ne dise point qu'il ait été institué un sacrement pour remettre les péchés, on aurait tort d'en conclure qu'il n'y en a point dans la nouvelle loi; parce que, pour la même raison, nous pourrions dire que Jésus-Christ n'a institué ni le sacrement de baptême, ni celui de l'eucharistie, parce qu'on ne les trouve point dans l'Ancien-Testament. Car tout cela dépend de la volonté formelle de Dieu, qui sait proportionner les moyens aux temps et aux circonstances. Ensuite, comme il s'agit ici d'un fait, nous n'avons qu'une chose à faire, c'est de savoir si Jésus-Christ a institué ou non ce sacrement. Lorsque nous aurons établi ce fait, toutes les raisons de convenance disparaissent. Il ne s'ensuit pourtant pas que notre condition soit plus mauvaise que celle des Juifs sous l'ancienne loi. Car, outre que la contrition et le vœu de la confession puissent suppléer à la réception actuelle du sacrement de pénitence, en cas de nécessité, comme le fait observer le Catéchisme romain, Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu, par ce sacrement, calmer nos inquiétudes et rassurer notre conscience, parce que l'absolution du prêtre donne à notre âme un grand calme et une sainte confiance : « Il faut, dit-il, écouter la voix du » prêtre qui vous pardonne vos péchés, avec toutes les condi- » tions requises, comme si vous entendiez la voix du Seigneur

(1) Saint Marc, évang., chap. 2, verset 7.

» lui-même, quand il dit au paralytique (saint Matth., c. 9, » v. 2) : Mon fils, ayez confiance, vos péchés vous sont pardonnés (1). »

Pour la deuxième, je distingue : Par son propre pouvoir et par son mérite, *je l'accorde;* au nom d'un pouvoir communiqué et ministériel, *je le nie.* Certainement, Dieu seul peut remettre les péchés et donner la grâce par sa puissance propre; cependant il peut faire l'un et l'autre par le ministère des hommes et par les sacrements. C'est pourquoi les prêtres peuvent remettre les péchés en vertu d'un pouvoir qu'ils ont reçu de Dieu, subordonné et ministériel, comme on dit (selon cette comparaison de saint Chrysostôme), de même qu'un roi ou un préfet peut jeter quelqu'un en prison et le délivrer; (livre III, *du Sacerdoce,* loc. cit.).

Pour la troisième, je distingue : Avant l'institution du sacrement, *je l'accorde;* après, *je le nie.* Tous ces exemples portent à faux; pour que le raisonnement de nos adversaires fût concluant, il faudrait qu'ils pussent prouver que nous recevons la rémission de nos péchés, en exceptant, il est vrai, les cas de nécessité, sans la réception actuelle du sacrement, et en cas de nécessité, sans le vœu même du sacrement, lequel est toujours compris dans une véritable et sincère conversion.

Pour la quatrième, je nie ou *je distingue :* S'il liait le pécheur par un acte positif et direct, *transeat;* s'il lie négativement et indirectement, *je le nie.* Le prêtre lie seulement en tant qu'il ne délie pas; il n'y a donc pas de parité entre l'action de lier et d'absoudre. Mais qu'il lie ou qu'il délie, le prêtre n'agit qu'en vertu du pouvoir judiciaire qu'il a reçu et qu'il exerce de l'une et l'autre façon. Dans l'hypothèse de nos adversaires, on peut faire la même objection contre le baptême, puisque les ministres de l'Eglise en repoussent les indignes. Disons encore que le prêtre lie en imposant des œuvres satisfactoires.

PROPOSITION III.

La pénitence est un sacrement distinct du baptême.

Cette proposition, qui est de foi, a été décrétée dans le concile de Trente, session XIV, canon 2, en ces termes : « Si

(1) II part., ch. 5, n. 9. En traitant de la confession, nous ferons ressortir tous les avantages que les hommes retirent de la réception de ce sacrement, et qui rejaillissent sur toute la société.

» quelqu'un, confondant les sacrements, ose dire que le bap-
» tême est le sacrement de pénitence, comme si ces deux sa-
» crements n'étaient point distincts et séparés, et que c'est
» sans raison qu'on a appelé la pénitence une planche après
» le naufrage, qu'il soit anathème. »

De même que les protestants, en vertu du principe contraire de la justification, du péché originel et de ses conséquences inévitables et nécessaires, ont déduit ce corollaire par lequel ils attribuent tous les effets de la pénitence au sacrement du baptême, de même les catholiques, par suite de leur doctrine contraire sur la justification, le péché originel et les péchés actuels, que l'on commet par sa propre volonté, tirent la conclusion opposée. Il faut cependant remarquer cette différence de conduite entre les uns et les autres, c'est que les protestants se font des dogmes, pour ainsi dire, *a priori,* et les accommodent à leur théorie, ou les en font ressortir, tandis que les catholiques ne reçoivent leur dogme que de l'enseignement et de la pratique constante de l'Eglise.

L'Eglise catholique a en effet reconnu, pour l'un et l'autre sacrement, un ministre distinct, une matière et une forme distinctes, des effets différents, une institution différente et des effets divers. Car le ministre du baptême est le premier venu, du moins en cas de nécessité, tandis que le prêtre seul est ministre de la pénitence; le ministre du baptême est qui que ce soit; celui de la pénitence ne peut être qu'un homme baptisé; la matière du baptême est de l'eau, et, d'après l'avis général, la matière de la pénitence est l'acte du pénitent; la forme du baptême exprime l'ablution, celle de la pénitence l'absolution; l'institution du sacrement du baptême est au chap. 18 de l'évangile de saint Matthieu; celle du sacrement de la pénitence dans le 20ᵉ de celui de saint Jean, comme nous le dirons plus tard; l'effet du baptême est d'effacer, outre le péché originel, tous les péchés en général que l'on peut avoir commis, tant qu'à la coulpe ainsi qu'à la peine qui leur est due, tellement que par le baptême nous recevons réellement une seconde naissance; l'effet de la pénitence est de ne remettre que les péchés actuels, et la peine éternelle qui en est la suite, mais non, du moins ordinairement, toute la peine temporelle, tellement que nous ne pouvons rentrer en grâce avec Dieu qu'à force de gémissements et de peines, et même de satisfactions; la spécialité du baptême, c'est qu'on ne peut le recevoir

plus d'une fois, et que les péchés ne sont point remis par voie judiciaire; le propre, au contraire, de la pénitence est d'être administré par forme de jugement et aussi souvent que le pécheur, contrit de ses péchés, y aura recours. C'est ce qui a fait que les Pères de l'Eglise ont donné au sacrement de pénitence le nom de *baptême laborieux*, ou de seconde planche après le naufrage; par exemple, Tertullien, saint Ambroise, saint Jérôme (1).

En outre, d'après le système des protestants, on devrait supprimer du catalogue des sacrements non-seulement la pénitence, mais encore l'eucharistie. En effet, si, comme ils le disent, la mémoire, ou le souvenir du baptême, suffit pour remettre les péchés dont un chrétien s'est rendu coupable, parce qu'il lui rappelle à l'esprit le signe ou le gage de la justification qu'il a obtenue par la foi, à quoi bon instituer l'eucharistie, qui produit également ses effets par la foi? Donc :

Objections.

I. *Obj*. Dans les saintes Ecritures, le baptême se trouve toujours uni à la pénitence, et elles donnent au baptême le pouvoir de remettre les péchés. Ainsi, au chap. 2, v. 38 des Actes des apôtres, on lit : « Faites pénitence, et que chacun » de vous soit baptisé..... pour la rémission de ses péchés. » Dans saint Marc, chap. 1, v. 4, on prêche le baptême de la pénitence *pour la rémission des péchés*. C'est encore de cette manière que, d'après l'Apôtre, épît. aux Ephésiens, chap. 5, v. 26, que Jésus-Christ a sanctifié son Eglise, « après l'avoir » purifiée par le baptême de l'eau, par la parole de vie. » C'est ce qui fait que Notre-Seigneur Jésus-Christ dit, au dernier chapitre de l'évangile de saint Marc, en termes généraux : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé. »

Rép. Je distingue l'antécédent. Le baptême est uni à la pénitence comme vertu chez les adultes, afin qu'ils obtiennent le pardon des fautes passées, *je l'accorde;* avec la pénitence,

(1) Voy. Bellarmin, de la Pénitence, liv. I, ch. 13. Moehler dit, liv. cit., page 315, que « Luther ne peut pardonner à saint Jérôme d'avoir appelé la » pénitence la seconde planche de salut; car la première, qui est le baptême, » ne peut se perdre, dit notre docteur, tant que l'homme, effrayé par ses pé- » chés, retourne aux promesses de ce sacrement. Suivant les catholiques, le » bain de la régénération doit, à travers tout notre pèlerinage, nous rendre » purs et saints aux yeux de Dieu. D'après Luther, il doit consoler l'homme » dans tous ses péchés. »

en tant que sacrement, afin d'effacer les péchés commis après le baptême, *je le nie.* Lorsque les saintes Ecritures exigent la pénitence, afin que les adultes puissent recevoir le baptême avec fruit, elle est exigée comme disposition et en tant que vertu. On dit qu'on administre le baptême pour la rémission des péchés, mais non pas en sens absolu, ou de tous les péchés que l'on a commis après le baptême, mais bien de ceux seulement qui l'ont précédé, comme c'est évident. Mais jamais on n'a dit que les péchés dans lesquels on était tombé après le baptême étaient effacés en vertu du baptême, et les saintes Ecritures n'engagent pas les fidèles à se rappeler qu'ils ont été baptisés, afin qu'ils obtiennent la rémission de leurs péchés, mais seulement à recevoir le sacrement de pénitence. Ainsi on lit au 8e chap. des Actes, v. 22, que Pierre dit à Simon, qui avait déjà reçu le sacrement de baptême : « Faites pénitence » de cette méchanceté, et priez Dieu afin que, s'il est pos- » sible, il vous pardonne cette mauvaise pensée de votre » cœur. » C'est encore ainsi que l'Apôtre délia (II épître aux Corinthiens, chap. 2), dans la personne de Jésus-Christ, l'incestueux de Corinthe, en vertu du même pouvoir qu'il l'avait lié (I épître aux Corinthiens, chap. 5). C'est en ce sens qu'on doit expliquer les passages de l'Ecriture que l'on nous objecte, de l'union du baptême avec la pénitence.

On peut répondre facilement à l'objection tirée de saint Paul. En effet, Jésus-Christ pacifia son Eglise, dans le baptême, par son introduction dans la vie spirituelle. C'est ainsi que celui qui croira sera sauvé, s'il maintient par les œuvres la foi et la grâce qu'il a obtenues dans le baptême. Ainsi parle saint Grégoire-le-Grand.

II. *Obj.* 1. Les écrits des Pères attribuent, en divers endroits, la rémission des péchés au baptême seulement. Saint Augustin, entre autres, l'enseigne très-clairement dans sa lettre à saint Boniface, où il dit : « Tout ce dont peut se souiller » l'infirmité humaine, et quelque faute que puissent com- » mettre, après le baptême, ceux qui survivent à la réception » de ce sacrement leur est pardonné par le bain sacré (ép. 185, » chap. 9, n. 30). » Il l'exprime encore d'une manière plus précise, dans le I livre de son *Traité des noces,* où il dit qu'il faut entendre en ce sens ces paroles de l'Apôtre : « Jésus- » Christ a aimé son Eglise... la sanctifiant dans le baptême » de l'eau, afin que par le bain de la régénération et la pa-

» role de sanctification, tous les maux de ceux qui sont nés
» par le sacrement du baptême leur soient remis et pardonnés,
» non-seulement les péchés qui sont maintenant tous effacés
» par le baptême, mais encore ceux qu'ils ont pu contracter
» ensuite par le fait de la faiblesse humaine ; non pas que le
» baptême doive être réitéré à chaque péché que l'on commet,
» mais parce que tel est l'effet de ce sacrement que l'on reçoit
» une seule fois, que tous les péchés, de quelque nature qu'ils
» puissent être, non-seulement ceux qui sont antérieurs au
» baptême, mais ceux que l'on a commis après, sont remis
» par ce sacrement (chap. 33, n. 38), » et aussi dans une multitude d'autres passages. 2. C'est de là que son disciple Fulgence, dans son *Traité de la foi,* à Pierre, appelle le baptême *un sacrement de foi et de pénitence* (ép. 185, c. 30). Après des paroles si claires des Pères, on voit, 3. ce que l'on doit penser des misérables niaiseries des catholiques, de leur matière et de leur forme distincte, de la différence du baptême et de la pénitence, et que tout cela doit se rapporter à un seul et même sacrement, ainsi que pour l'eucharistie, la matière distincte, la forme distincte et les symboles distincts se rapportent tous au même sacrement. Donc :

Réponse à la prem. object.; je distingue : Les saints Pères attribuent la rémission de tous les péchés comme à la cause éloignée nécessairement requise et devant précéder tous les autres moyens de salut, *je l'accorde;* comme cause éloignée et formelle, à l'exclusion des sacrements et des autres moyens de salut, *je le nie.* La suite des passages objectés démontre que telle est la pensée de saint Augustin; car dans sa lettre à Boniface, il ajoute après les paroles qu'on nous oppose : « Car il ne sert de rien de dire du baptême : Remettez-nous » nos péchés (1). » Il dit également dans le *Traité des noces,* que nous avons déjà cité, « car à quoi servirait la pénitence, » soit avant le baptême, si on ne le recevait pas ensuite; soit

(1) Le but de saint Augustin, dans cette lettre, est la réfutation des donatistes, qui prétendaient « être dans cette Eglise, qui n'a ni tache ni rides, et » autre chose de semblable, » comme le rapporte ce saint docteur au n. 38, et auxquels il répond qu'il n'en peut être ainsi dans l'Eglise militante, c'est-à-dire qui combat encore sur cette terre, mais que cet état est réservé à l'Eglise du ciel, qui est avec Jésus-Christ, régnant dans le siècle futur, puisque nous devons toujours prier Dieu ici-bas *de nous remettre nos péchés,* etc. Celui qui ne serait pas régénéré par le baptême adresserait inutilement cette prière à Dieu, puisque ce n'est qu'en vertu du baptême qu'elle nous est utile, ainsi que tous les autres moyens de salut que Jésus-Christ a laissés à son Eglise.

» après, s'il n'avait pas été reçu à l'avance (1)? » Le saint docteur compare la génération spirituelle à la génération charnelle. De même que c'est à la première qu'il faut rapporter, comme cause première, la vie, la santé et les effets de la médecine, de même il rapporte à la régénération spirituelle la perfection de la vie, son entretien et la récupération de la santé perdue, que l'on obtient par la confirmation, l'eucharistie et la pénitence.

A la deuxième, je distingue : Saint Fulgence appelle le baptême *le sacrement de foi et de pénitence,* parce que, sans ces dispositions, on recevrait le baptême sans aucun fruit, *je l'accorde;* dans la pensée que le baptême et la pénitence ne font qu'un sacrement, *je le nie.* Car il dit, expliquant ses propres paroles : *C'est-à-dire, par le baptême.* Ensuite il dit comment la pénitence est nécessaire aux adultes qui reçoivent le baptême, et pourquoi elle ne l'est pas aux enfants.

A la troisième, je nie la parité. Car chaque espèce de l'eucharistie qui représente la même union avec Jésus-Christ, a pour but le même soulagement de l'âme, et enfin produit la même grâce. C'est pour cela que saint Thomas dit que l'eucharistie est un sacrement *matériellement* multiple, quoiqu'il soit un par la perfection du signe et la production de la grâce (III part., quest. 73, a. 2). Tandis qu'au contraire, il y a deux grâces différentes dans le baptême et la pénitence, comme il y a deux signes différents. Puisque le baptême est une régénération spirituelle et que la pénitence est la réconciliation de ceux qui ont été régénérés; aussi ce n'est pas seulement la raison matérielle, mais encore la raison formelle, comme on dit, qui différencie ces deux sacrements.

CHAPITRE II.

DE LA CONTRITION.

Après avoir établi la vérité du sacrement de pénitence, il nous reste à examiner les parties dont il se compose et qui sont au nombre de trois, savoir, la contrition, la confession et la

(1) Ce qui suit fait encore mieux connaître la pensée du saint docteur : « Dans » cette oraison dominicale qui est notre justification de chaque jour, avec » quel profit dirions-nous : *Remettez-nous nos péchés,* si nous n'étions pas » baptisés? etc. »

satisfaction, comme l'a décrété le saint concile de Trente, contre les novateurs, dans sa XIVe session, par le canon suivant : « Si quelqu'un ose nier que, pour obtenir la rémission
» entière et parfaite de ses péchés, il ne faut point dans le
» pénitent trois actes qui sont comme la matière du sacre-
» ment de pénitence, savoir, la contrition, la confession et la
» satisfaction, que l'on appelle les trois parties de la pénitence,
» ou si on dit qu'il n'y en a que deux seulement, c'est-à-dire
» les remords de la conscience à la vue de nos péchés et la foi
» que l'on a reçue de l'Evangile, ou de l'absolution par la-
» quelle nous croyons que nos péchés nous sont remis au nom
» de Jésus-Christ, qu'il soit anathème. »

Nous allons traiter chacune en particulier, et d'abord de la contrition, qui est définie par le même synode, ch. 4 : « Une
» douleur et une détestation de ses péchés, avec la ferme réso-
» lution de n'y plus retomber. » Or, si cette douleur « est unie
» à une grande confiance en la miséricorde divine à la volonté
» de faire tout ce qui est nécessaire d'ailleurs pour recevoir
» dignement ce sacrement, elle prépare, d'après le même
» concile, l'homme qui a péché après son baptême, à recevoir
» la rémission de ses fautes. »

Ici se présentent quelques questions à examiner dont les unes sont de foi, les autres y tiennent de près, et les troisièmes qui divisent l'opinion des scholastiques. Il nous faudra les distinguer soigneusement les unes des autres, afin de jeter plus d'éclat sur chacun des points à éclaircir.

Et d'abord, il est de foi « que la contrition imparfaite, qu'on
» appelle attrition, qui est inspirée ou par la laideur du péché
» ou par la crainte des peines de l'enfer, qui exclut la volonté
» de pécher et fait espérer au pécheur le pardon de ses fautes,
» non-seulement ne rend pas l'homme plus coupable et n'en
» fait pas un hypocrite, mais encore est un don de Dieu et un
» mouvement du Saint-Esprit, qui n'habite pas encore, il est
» vrai, l'âme du pécheur, mais le porte, par son secours, à
» s'ouvrir la voie de la justice. Et quoiqu'elle ne puisse pas
» par elle-même justifier le pécheur sans le sacrement de
» pénitence, elle le dispose cependant à recevoir la grâce de
» Dieu dans le sacrement de pénitence. En effet, les Ninivites,
» frappés de cette terreur salutaire, firent pénitence à la pré-
» dication de Jonas, pleine de menaces, et obtinrent misé-
» ricorde de la part du Seigneur. » Ainsi le concile de Trente,

loc. cit., a confirmé cette même doctrine par un anathème, dans le canon 5, que nous rapporterons plus bas.

II. C'est une proposition qui touche presqu'à la foi, « que » toutes les fois que la contrition est parfaite par la charité, » elle réconcilie le pécheur avant la réception du sacrement. » Ainsi s'exprime le concile de Trente, loc. cit., qui dit encore « qu'on ne doit pas cependant attribuer cette réconciliation » à la contrition, sans le vœu du sacrement, qui y est ren- » fermé. » On tire encore cette conclusion de la condamnation de plusieurs propositions de Baïus, que nous rapporterons plus bas, dans lesquelles ce docteur de Louvain soutenait que le péché pouvait subsister avec la contrition parfaite et le vœu du sacrement.

Il s'ensuit de là qu'il est presque de foi, du moins d'après le concile de Trente, que la contrition parfaite n'est pas nécessaire pour recevoir dignement le sacrement de pénitence, contrairement à ce que prétendent les jansénistes, qui exigent *une charité qui domine* dans le cœur, inspirée par le plus pur amour de Dieu, pour qu'on puisse recevoir sa justification dans le sacrement de pénitence; car la contrition inspirée par la crainte de l'enfer est une horrible hypocrisie, d'après Quesnel.

III. On n'est point encore fixé, dans l'école catholique, sur la question de savoir 1. si, pour obtenir sa justification au moyen du sacrement de pénitence, on exige, outre l'attrition excitée par la crainte de l'enfer et la honte du péché, un commencement d'amour de Dieu, ou si l'attrition excitée seulement par la crainte des peines de l'enfer suffit pour le sacrement de pénitence (1). 2. Si ce commencement d'amour consiste seulement dans l'amour d'espérance, ou comme on dit, de *concupiscence,* par lequel nous aimons Dieu comme notre fin, et parce qu'il est bon pour nous, ou si c'est dans l'amour *d'amitié* et *de bienveillance,* par lequel nous aimons Dieu en

(1) On appelle *attritionistes* ceux qui soutiennent que le regret de ses péchés n'a pour motif que la crainte des peines de l'enfer ou la honte du péché, et *contritionistes* ceux qui exigent un commencement d'amour de Dieu. Alexandre VII défendit sous peine d'excommunication, dans son décret du 5 mai 1667, de censurer l'une ou l'autre opinion, ajoutant « que l'avis de » ceux qui disaient qu'il ne fallait point, pour l'attrition, un commencement » d'amour de Dieu, était aujourd'hui le plus suivi dans l'école; » voy. Benoît XIV, à l'endroit que nous aurons bientôt à citer. Le concile de Trente, dans la session VI, canon 6, dit « que les pécheurs sont préparés à la justification, » même au moyen de l'acte par lequel ils commencent à aimer Dieu comme » source de toute justice. »

tant que bon en soi et à cause de ses infinies perfections. Ceux qui sont pour l'amour de concupiscence distinguent la charité en parfaite et en imparfaite, en espèce ou en motif spécifique, tellement que l'amour de concupiscence est la charité imparfaite, qui diffère en espèce de la charité parfaite, laquelle, selon eux, consiste dans l'amour de bienveillance. Ceux, au contraire, qui tiennent seulement pour l'amour de bienveillance, distinguent la charité parfaite de la charité imparfaite, non en espèce, mais simplement en degré d'intensité, de sorte que, d'après leur manière de voir, le commencement d'amour de Dieu qu'il faut avoir pour obtenir le pardon de ses fautes, est par-dessus tout, dans le sacrement, *par appréciation,* mais non *en intensité.* Car si cet amour est vif, intense et véhément, on aura alors la charité parfaite d'après leur sentiment (1). En sorte que celui qui a ce commencement d'amour aime bien Dieu par-dessus toutes choses, mais il y a une certaine mollesse dans cette affection. 3. Selon d'autres, la charité théologique et proprement dite, qui est requise pour la justification, ne consiste pas dans l'amour d'amitié et de bienveillance, mais seulement dans l'amour de concupiscence. Or, ils disent que la charité parfaite se distingue de l'imparfaite par les motifs, tellement que si l'on aime Dieu seul parce qu'il est bon pour nous, on doit regarder cette charité comme parfaite; mais si on l'aime avec quelque chose d'extérieur, et que cet amour soit mêlé de crainte, on doit la tenir pour imparfaite (2).

(1) Il faut se rappeler ici la propos. 36 du synode de Pistoie, ainsi conçue : « Non-seulement la contrition imparfaite, appelée ordinairement *attrition,* » même avec un commencement d'amour de Dieu, comme source de toute » justice, ni la contrition excitée par la charité, mais encore *la ferveur de la* » *charité dominante* et éprouvée par une longue pratique des bonnes œuvres » ne sont généralement et absolument requises pour que l'on soit admis à la » participation aux sacrements, et particulièrement les pénitents, à la ré- » ception du bienfait de l'absolution, » a été condamnée par Pie VI comme *fausse, téméraire, troublant la paix des consciences, contraire à la pratique constante de l'Eglise, faisant ontrage aux sacrements et injurieuse pour leur efficacité.*

(2) Voir Bolgeni, de la Charité ou Amour de Dieu, Rome, 1788, avec son apologie, Foligno, 1792.

Benoît XIV, Synode diocésain, liv. VIII, ch. 13, énumère les conditions de la contrition imparfaite; il dit entre autres choses, § 5 : « Troisièmement, et » le plus ordinairement, on entend par contrition imparfaite la douleur conçue » et exprimée seulement à cause de la laideur du péché ou de la seule crainte » des peines de l'enfer, sans aucun amour de Dieu. » Mais le cardinal Gerdil, Traité de l'attrition, publié à Rome, t. XIX, p. 118, fait remarquer que ce

IV. L'école catholique n'est pas d'accord sur la crainte qui fait naître l'attrition; c'est-à-dire, si cette crainte, qui est excitée par l'appréhension surnaturelle des peines temporelles, suffit pour la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence, ou si elle doit encore provenir de l'horreur des peines éternelles.

Tels sont les principaux chapitres que nous avons à examiner. D'abord nous établirons le dogme contre les protestants, ensuite nous exposerons la doctrine de l'Eglise catholique contre les jansénistes.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La contrition qui est excitée par la gravité, le nombre, la laideur des péchés, la perte du bonheur éternel et le danger de la damnation éternelle, avec la résolution de changer de vie, est une véritable et utile douleur et prépare à la grâce, loin de rendre l'homme encore plus pécheur et hypocrite; et, de plus, elle n'est pas une douleur forcée, mais libre et volontaire.

Cette proposition est de foi, d'après cette décision du concile de Trente contenue au can. 5 et ainsi conçue : « Si quelqu'un » dit que la contrition que l'on conçoit par l'examen, l'en- » semble et la détestation des péchés, par laquelle on repasse » les années de sa vie dans l'amertume de son cœur, en consi- » dérant la gravité de ses offenses, leur nombre et leur laideur, » qu'on a perdu le ciel et mérité l'enfer, avec la ferme pro- » position de mener une vie meilleure et plus régulière, n'est » pas une profitable et sincère douleur et qu'elle ne prépare » point à la grâce, mais au contraire qu'elle rend l'homme » hypocrite et encore plus pécheur; enfin que c'est une douleur » forcée, mais non libre et volontaire, qu'il soit anathème (1). »

savant pape a confondu, avec un grand nombre de théologiens, dans cette question, deux motifs que saint Thomas distingue expressément. Car ces théologiens prétendent que l'attrition servile provient tout autant de la considération de la honte du péché que de celles des peines de l'enfer. Tandis que saint Thomas, III part., quest. 85, a. 5 à 1, les sépare, en attribuant à la crainte la contrition qui vient de la considération des peines dues au péché, et à l'amour de Dieu celle produite par la honte qu'inspire le péché. Telles sont les paroles du saint docteur : « Le péché commence d'abord par déplaire » à l'homme (surtout au pécheur), à cause des châtiments qu'entrevoit la » crainte servile, soit à cause de l'offense faite à Dieu, ou de la laideur du » péché, *ce qui appartient à la charité.* »

(1) On ne peut ici assez admirer la prudence des Pères du concile de Trente,

Mais avant d'établir ce dogme de foi, nous allons faire quelques observations préliminaires pour fixer plus clairement l'état de la question. Comme la légitimité de la crainte fait le fond de la discussion, il faut noter que l'on distingue plusieurs espèces de craintes. Il y a la crainte du monde, la crainte naturelle et la crainte surnaturelle ou divine. La crainte *du monde* est celle qui nous fait tellement appréhender le mal que les hommes peuvent nous faire, qu'on ne craint pas d'offenser Dieu afin de l'éviter. La crainte *naturelle* est celle que nous éprouvons naturellement en présence des maux temporels. La crainte *surnaturelle* ou *divine* est celle qui fait que nous nous abstenons du péché ou que nous regrettons ceux que nous avons commis, à cause des châtiments qu'ils nous ont mérités devant Dieu. Elle se divise en deux espèces : l'une est servile et l'autre filiale ou chaste. La crainte *servile* est celle qui nous fait accomplir la volonté de Dieu, par crainte des châtiments, ou qui excite le regret du péché, par le même motif, ou bien qui ne retient pas seulement la main, mais encore le cœur. La crainte *filiale* ou *chaste* est celle qui, nous faisant adorer Dieu comme notre maître ou comme un père bien-aimé, nous fait abstenir du mal par un mouvement intérieur de cette crainte, ou nous fait regretter les fautes dont nous nous sommes rendus coupables envers lui. Ces deux craintes donnent naissance à une troisième, que l'on appelle à cause de cela, *mixte* ou *initiale,* et qui est la crainte qu'on a de commettre une faute, à cause de l'offense qu'elle fait à Dieu et du châtiment qui en doit être la suite. De plus, les théologiens en comptent une autre, qu'ils appellent *servilement servile,* et qui nous fait tellement craindre la punition du péché, que l'on se rendrait coupable si la faute n'était suivie du châtiment, ou bien, qui ne retient que la main et non la volonté.

Or, toute espèce de crainte qui empêche l'homme de pécher est bonne *en soi,* puisque ce qui produit un bon effet ne peut être mauvais; mais elle peut devenir mauvaise par les dispositions déréglées de celui qui se sert d'une chose bonne en

qui ont tellement fixé la doctrine catholique, qu'ils ont réfuté en même temps les erreurs des protestants et évité les subtilités des scholastiques. D'abord, ils exposent les motifs de contrition qui peuvent subsister ou *avec* ou *sans l'amour de Dieu;* 2° ils disent que la contrition inspirée par de semblables motifs est une *sincère* et *utile* douleur, sans dire aucunement qu'elle est *suffisante;* 3° qu'elle dispose à recevoir la grâce, sans dire si c'est d'une manière *éloignée* ou *prochaine.*

soi (1). Aussi la crainte mondaine induisant l'homme à pécher, est vicieuse, du consentement de tout le monde (voyez saint Thomas, 2, 2, quest. 19, art. 3). La crainte naturelle devient bonne, si elle affecte la volonté d'un bon sentiment, et mauvaise (2), si elle anime la volonté d'un mouvement pervers; de même la crainte *servilement servile,* quoique bonne en soi, devient subjectivement mauvaise, à cause de la mauvaise disposition de l'âme. Tout le monde admet que la crainte filiale est bonne; il faut en dire autant de la crainte mixte. Toute la question de la crainte servilement servile, ainsi qu'on le dit, est agitée entre les catholiques et les protestants, et tous ceux qui ont suivi leurs errements. En effet, Luther qui enseigne que le pécheur est réveillé par les terreurs de sa conscience, dont il est délivré par la foi seule, au moyen de laquelle il s'applique les mérites de Jésus-Christ et se les rend propres, comme au moyen d'un instrument, exclut la crainte des dispositions nécessaires à la pénitence. Il rejette cette crainte comme rendant l'homme hypocrite et encore plus coupable (3). Quesnel adopta l'opinion de Luther sur la matière. Mais le

(1) Il faut remarquer que la crainte servile, quant à sa substance, peut tout aussi bien exister avec la *servilité,* comme on dit, que sans elle. Elle peut être exempte de servilité quand on craint le châtiment, mais non comme le souverain mal, et être servile lorsqu'on regarde le châtiment comme le plus grand de tous les maux. Saint Thomas expose cette doctrine en quelques paroles très-claires. « La crainte servile n'implique, par sa nature, que la » crainte du châtiment, soit qu'on le redoute comme le mal principal (ce » qui constitue la servilité, ainsi qu'on l'a dit dans le cours de cet article), ou » qu'on ne le craigne pas comme le mal principal. » De plus, Bellarmin ajoute au II liv. de la Pénitence, ch. 17, n. 24 : « Craindre un mal qui peut advenir, » et surtout un mal souverain et éternel, tel que sont les tourments de l'enfer, » est une chose conforme à la nature et à la raison, et l'effet de cette crainte est très-bon, soit qu'il empêche la volonté de pécher, ou qu'il soit un obstacle à l'acte mauvais, parce qu'un bon arbre ne peut pas produire de mauvais fruits.

(2) Il est superflu de dire que la crainte naturelle est inutile à la justification du pécheur. L'opinion contraire a même été condamnée par Innocent XI, en 1679. Voir la collect. des Bénéd., t. XIV, l. c., n. 3.

(3) Voy. Bellarmin, de la Pénitence, liv. II, ch. 2, n. 2 et suiv.; voy. Symbolique de Moehler, § 33, où l'auteur expose ainsi le système des protestants : « D'après les protestants, l'effroi de la conscience nous rend seul dignes de » Jésus-Christ; puis la foi, comme organe, délivrant l'homme de ces terreurs, » le fait juste et saint aux yeux de Dieu. Ensuite, quand le fidèle est justifié, » le dessein de changer de vie et l'amour de Dieu naissent de la foi; en sorte » que ces deux sentiments ne contribuent en rien à la justification, et n'entrent » point par conséquent dans l'idée de la pénitence. » Nous examinerons plus tard, avec le même auteur, l'influence que cette doctrine a exercé sur le dogme de la confession.

concile de Trente déclara que cette crainte, en tant qu'elle éloigne la volonté de l'homme du péché, est un don de Dieu, et que, par conséquent, elle est bonne et utile; qu'ensuite elle dispose à la justification celui qui se repent du péché qu'il a commis, et qui forme la résolution de n'y plus retomber, afin d'éviter les supplices éternels et les autres maux, qui sont la conséquence du péché. Or, nous établissons cette doctrine de cette manière.

Cette contrition est bonne et utile, et par conséquent ne rend point l'homme pécheur et hypocrite, qui est l'effet de cette crainte que l'Ecriture, les saints Pères et l'Eglise nous proposent comme un don de Dieu et un moyen d'éviter et de détester le péché et disposant à une pénitence salutaire; or :

Et d'abord, les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en saint Luc, ch. 12, v. 5, sont décisives : « Craignez celui qui, » après avoir tué (le corps), a le pouvoir de le précipiter » dans l'enfer; je vous le dis encore : craignez-le. » Celles de l'Apôtre, dans son épître aux Romains, ch. 8, v. 15, par lesquelles il suppose que les Juifs avaient reçu le don de la crainte de Dieu lui-même : « Car vous n'avez pas reçu une seconde » fois l'esprit de servitude dans la crainte, » prouvent clairement que la crainte est un don de Dieu. David demandait cette crainte dans le Psaume 118, en disant à Dieu : « Pénétrez ma » chair de votre crainte, car je redoute vos jugements. » Les écrits des prophètes sont remplis des menaces par lesquelles ils cherchaient à effrayer les pécheurs pour les ramener à Dieu; et pour ne pas parler des autres, Jonas, pour ramener les Ninivites à la pénitence, commença à leur dire : « Encore qua- » rante jours, et Ninive sera détruite. »

Les Pères sont unanimes en ce point. Mais comme les adversaires que nous combattons ont abusé de l'autorité de saint Augustin, nous allons citer un ou deux passages de ce saint docteur. Saint Augustin dit, dans son commentaire sur le Psaume 127 : « Cette crainte, qui n'est pas encore suffisam- » ment épurée, craint la présence (de Dieu) et les châtiments. » Tout ce qu'il fait, il le fait par crainte; non par crainte de » perdre ce bien, mais plutôt de souffrir ce mal. Il ne craint » pas de perdre les chastes embrassements de cet époux ad- » mirable, mais il craint d'être précipité dans l'enfer. » Cette crainte est bonne et utile (n. 8); et dans le 9ᵉ traité sur l'épître de saint Jean : « Il faut donc que cette crainte qui donne la

» charité nous pénètre d'abord. La crainte est le remède, la » charité est la santé (1); » il dit la même chose dans une multitude d'autres passages (2).

Le sentiment de l'Eglise est clairement exprimé par tous les passages du concile de Trente, que nous avons cité, et par les propositions de Quesnel, condamnées par Clément XI, dans sa bulle *Unigenitus,* qui fut approuvée par toute l'Eglise. Voici ces propositions: la 60e : « Si la crainte seule du châtiment est » le mobile de la pénitence, plus le regret est amer, plus il » conduit au désespoir. » 61e : « La crainte n'arrête que la » main; le cœur adhère au péché, tant qu'il ne se laisse pas » guider par l'amour de la justice. » 62e : « Celui qui ne » s'abstient du péché que par crainte du châtiment, le commet » dans son cœur et s'en est déjà rendu coupable devant Dieu. » Passons les autres; 67e : « La crainte servile se représente » Dieu comme un maître dur, impérieux, injuste, impla- » cable (3). » Comme on réchauffait cette erreur de Quesnel, qui s'accorde avec la doctrine luthérienne, Alexandre VIII condamna de nouveau les propositions suivantes : la 15e : « La » crainte de l'enfer n'est pas surnaturelle; » et la 16e : « L'at- » trition, qui n'est inspirée que par la crainte des supplices » de l'enfer, sans l'amour de bienveillance, pour l'amour de » lui-même, n'est ni surnaturelle, ni un bon mouve- » ment (4). »

Si donc c'est Dieu lui-même qui inspire au pécheur la crainte de l'enfer et de ses châtiments; si Dieu menace l'homme de peines et de tourments affreux pour le retirer du péché et le ramener à la vertu; si Dieu reçoit à pénitence les pécheurs qui sont frappés de cette crainte, elle est certainement surnaturelle, bonne et utile; elle retire la volonté de pécher, elle dispose à la pénitence et ne rend point l'homme hypocrite et plus pécheur. Or, telle est, ainsi que nous l'avons dit, la crainte simplement servile. Donc :

(1) N. 4. Il faudrait lire tout ce traité pour bien connaître la pensée de saint Augustin sur la crainte.

(2) Quant aux preuves tirées des autres Pères, voy. Bellarmin, liv. II, de la Pénitence, ch. 17.

(3) Voir Fontana, Réfutation théologique de la bulle *Unigenitus,* sur ces propositions, où il accumule une foule de textes de l'Ecriture, des saints Pères, des conciles et des théologiens, pour prouver que la doctrine qu'ils énoncent est contraire à la doctrine catholique.

(4) Voy. Viva, dans son examen de ces propositions.

Mais pour bien préciser, et afin d'éviter les innombrables objections ou plutôt les subtilités qu'élèvent nos adversaires pour attaquer les doctrines de l'Eglise catholique, il ne faut pas oublier ces principes : 1. Qu'on ne peut pas dire que la crainte soit un mal en soi, mais seulement, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, subjectivement, à cause des mauvaises dispositions du pécheur qui est frappé de crainte; 2. qu'on doit considérer la crainte en un sens absolu ou relatif; en sens absolu, elle est bonne; mais relativement à l'amour, elle est imparfaite, ou moins parfaite, et dans un sens plus étendu, on dit qu'elle est mauvaise, à ce point de vue, c'est-à-dire moins bonne; 3. que la crainte des peines que Dieu doit nous infliger, est un *moyen*, ou a la raison de moyen pour ne point tomber dans le péché, mais qu'elle n'a pas la raison de moyen interprétativement (1); 4. que la crainte qui vient d'un amour modéré de nous-même est bon et honnête, puisque Dieu veut que nous nous aimions d'un amour bien

(1) En effet, la crainte est un moyen que le pécheur emploie pour commander à ses affections ou à ses actes, que l'on appelle *inévitables,* pour haïr ce qui lui est contraire ou opposé à son bonheur éternel, par exemple, le péché; car, comme il sait que le péché offense Dieu et qu'il le punit, la crainte d'encourir les châtiments que Dieu réserve au pécheur le porte à réfléchir sur les motifs qui doivent lui faire haïr, détester et fuir le péché, etc. Quelles que soient du reste ces considérations, celles-ci produisent plus d'effet sur l'un, celles-là sur l'autre.

Cette observation fait crouler par sa base le principal argument des hérétiques, c'est-à-dire que toute action commandée par Dieu lui-même, avec menaces du feu de l'enfer, ayant sa source dans la crainte, entraîne avec elle cette condition *coupable* et cependant libre de la volonté : *Je ne voudrais pas garder un commandement, si je pouvais l'enfreindre impunément.* Ce qui est absurde et contraire à la raison. Car celui qui craint réellement l'enfer, le craint de façon à faire son possible pour l'éviter, s'il sait qu'on l'encourt non-seulement par la violation extérieure du précepte, mais encore par la volonté conditionnelle de violer le précepte; par là même qu'il l'observe extérieurement par une crainte salutaire de l'enfer, il l'observe intérieurement et tient aussi bien le cœur que la main éloignés du péché. Les novateurs ne voient pas que l'on peut dire de l'espérance ce qu'ils disent de la crainte. Car je pourrais dire aussi que celui qui garde les commandements dans l'espérance d'avoir la vie éternelle, a toujours cette mauvaise pensée dans son cœur : *Je ne voudrais pas garder les commandements, s'il n'y avait pas de récompenses promises à leurs observateurs.* De même donc que le motif de l'espérance, qui est le mobile de ma conduite présente, n'exclut pas d'autre mobile, par exemple, l'amour de bienveillance, qui pourrait être la cause déterminante de ma conduite, s'il n'y avait point de récompenses réservées aux hommes vertueux; de même le mobile de la crainte n'exclut pas celui d'une autre vertu qui pourrait déterminer ma conduite, si nul châtiment n'avait été décrété contre les violateurs des commandements de Dieu. Bien mieux encore, c'est que la crainte me fait faire des considérations qui sont propres à me retirer du péché et m'amener à l'observation des commandements divins.

entendu, en disant : « Vous aimerez votre prochain comme » vous-même. » Si on retient bien ces observations, il sera facile de répondre à toutes les objections que l'on croit pouvoir opposer à notre thèse, par l'Ecriture sainte, les saints Pères et la raison.

Objections.

I. *Obj.* Saint Jean dit, dans sa I épît., chap. 4, v. 18 : « La » crainte ne se trouve point avec la charité, mais la charité » parfaite chasse la crainte; car la crainte est accompagnée de » peine, et celui qui craint n'est point parfait dans la cha- » rité. » C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, dans son épître aux Romains, ch. 8, v. 15, en parlant aux chrétiens : « Car vous » n'avez pas reçu une seconde fois l'esprit de servitude dans » la crainte, mais vous avez reçu l'esprit d'adoption des en- » fants. » Donc 1. la crainte est opposée à la charité; 2. elle a le mal pour objet; 3. par conséquent, elle n'est pas un don de Dieu; 4. celui qui agit sous son inspiration fait mal, 5. d'après ce que dit le même apôtre, dans sa I épît. aux Corinthiens, chap. 13, v. 2 : « Je n'ai pas la charité, je ne suis » rien..... tout m'est inutile. »

Je réponds à la prem.; je distingue : La crainte est opposée à la charité, comme le moyen à la fin et la voie au but, ou comme le moins parfait au plus parfait, *je l'accorde;* proprement et contrairement, comme le bien est opposé au mal, *je le nie,* car autrement Jésus-Christ n'aurait pas recommandé la crainte.

A la deuxième, je distingue : Elle a le mal pour objet, c'est-à-dire la punition du pécheur immédiatement, *je l'accorde;* médiatement, *je le nie.*

A la troisième, je distingue : Elle n'est pas un don de Dieu aussi parfait que la charité, *je l'accorde;* absolument en soi, *je le nie.* En effet, l'Ecriture nous dit partout le contraire et l'Apôtre lui-même, justement dans le passage qu'on nous oppose.

A la quatrième, je distingue : Celui qui agit par crainte fait mal, c'est-à-dire fait une chose moins parfaite, *je l'accorde;* absolument, *je le nie;* ou bien encore, il fait mal, si cette crainte n'exclut pas l'affection au péché, *je l'accorde;* si elle l'exclut, *je le nie.*

A la cinquième, je distingue : Je ne suis rien sans la cha-

rité, tout m'est inutile dans la raison du mérite à la vie éternelle, *je l'accorde;* dans la raison de la disposition à la justification, *je le nie..*

II. *Obj.* 1. Les Pères, dans leurs écrits, réprouvent la crainte comme mauvaise. 2. C'est là le point différentiel, qu'ils établissent entre l'ancienne et la nouvelle loi. 3. Ils disent que la première empêchait les hommes de commettre le mal extérieurement, en leur inspirant la crainte, tandis que la seconde, qui est une loi d'amour, réprime encore les mauvaises affections de l'âme. 4. Saint Augustin particulièrement enseigne formellement, dans sa lettre 145, que « celui-là est » dans l'erreur qui croit avoir vaincu le péché, en s'abstenant » par crainte du châtiment, parce que, malgré qu'il n'accom» plisse pas extérieurement son mauvais désir, son intention » criminelle n'en est pas moins un ennemi intérieur (voir aussi » la 144, n. 4). » Et dans le livre II, contre deux lettres des pélagiens, il dit : « Quand on fait le bien par crainte du » châtiment et non par amour de la justice, on le fait mal; » le cœur ne suit pas la main (ch. 9, n. 21). » De même dans plusieurs autres passages de ses écrits (1). Ces passages de saint Augustin, et une infinité d'autres, prouvent évidemment que la crainte du châtiment fait l'homme encore plus coupable et le rend hypocrite, et que personne ne peut éviter un péché par le seul motif de crainte pure, sans tomber dans un autre.

Réponses. Pour la prem. obj., je distingue : Les Pères réprouvent la crainte du monde qui conduit au péché, ou la crainte *servilement servile, je l'accorde;* la crainte de Dieu *simplement servile, je le nie.* Car ils ne cessent d'inculquer et de recommander cette espèce de crainte; les apologistes de la religion chrétienne l'emploient pour détourner les païens du culte de leurs faux dieux; les martyrs aussi, dans leurs réponses aux persécuteurs, les menaçaient, de la part de Dieu, des peines éternelles, s'ils ne se convertissaient. Tout le monde sait cela (2).

Pour la deuxième, je distingue : Ils établissaient cette différence comme le signe caractéristique entre les deux lois, *je l'accorde;* ils le disaient en sens exclusif, *je le nie.* Car l'amour et la crainte sont dans l'une et l'autre loi, malgré que

(1) Jansénius les passe en revue dans le liv. I, de la Grâce de Jésus-Christ, ch. 29 et suiv.

(2) Bellarmin, liv. II, de la Pénitence, ch. 17, et Fontana, loc. cit.

la crainte prévalut dans l'ancienne loi, et l'amour dans la nouvelle. De là le caractère distinctif entre les deux, qui a fait appeler l'ancienne une loi de crainte, et la nouvelle une loi d'amour, ainsi que le dit expressément saint Augustin, liv. I, *des Mœurs de l'Eglise :* « Malgré qu'on les remarque l'une et » l'autre dans les deux Testaments, il est vrai de dire que la » crainte prévaut dans l'Ancien, et l'amour dans le Nouveau » (chap. 28, n. 56). »

Pour la troisième, je distingue : Quelquefois, *oui;* toujours, *non.* Comme l'ancienne loi ne prononçait que des peines temporelles contre ses transgresseurs, par exemple, la peine de mort ou la loi du talion, etc., ceux qui ne s'abstenaient du mal que par crainte des châtiments, n'en étaient pas moins dans le cœur des méchants et des prévaricateurs, malgré qu'ils ne fissent rien de coupable extérieurement; mais pour ceux qui redoutaient les peines éternelles ou même les peines temporelles, que l'on doit attendre de la justice de Dieu, qui sonde les cœurs et les reins, cette crainte retenait également le cœur et la main. C'est dans ce sens que l'on doit entendre une foule de passages des saints Pères.

Pour la quatrième, je distingue : Quand saint Augustin parle de la crainte mondaine ou *servilement servile, je l'accorde;* quand il parle de la crainte surnaturelle et *simplement servile,* comme d'un moyen propre à nous faire éviter le péché et la peine qui lui est due, *je le nie.* Car saint Augustin distingue clairement l'une et l'autre, et condamne la première comme vicieuse, tandis qu'il recommande la seconde. Voici la description qu'il donne de la crainte *servilement servile :* « Le voleur craint le » mal, et il ne le fait pas quand il ne le peut pas; ce qui ne » l'empêche pas d'être un voleur. Car Dieu considère le cœur » et non l'action. Le loup rencontre un troupeau de moutons, » il cherche à y pénétrer, à étrangler, à dévorer; les bergers » font bonne garde, les chiens aboient; il ne peut rien, il n'enlève rien, il n'étrangle rien; mais pourtant, loup il est venu, » et loup il s'en retourne. Mais serait-il venu loup et s'en » retournerait-il brebis, parce qu'il n'a point enlevé de moutons (serm. 78, al. 79, *De verb. apost.,* n. 10)? » Il recommande la crainte surnaturelle et simplement servile que Dieu excite en nous, et en fait l'éloge en ces termes : « Si vous voyez » un oiseau tomber dans un piége, ne faites-vous pas du bruit » pour l'empêcher de s'y prendre? C'est ainsi que quelques

» martyrs tendaient le cou aux plaisirs de cette vie; mais le » Seigneur, qui était dans leur cœur, fit retentir les chaînes » de l'enfer, et l'oiseau s'envola du piége des chasseurs..... » Le piége était la séduction de cette vie (1). » Aussi, non-seulement il appelle cette crainte *bonne et utile,* de même que nous l'avons vu, mais, de plus, il exhorte ceux qui commencent à se laisser conduire par la crainte, s'ils ne le peuvent encore par amour pour la justice, en disant : « Faites, faites » par la crainte de la peine, si vous ne le pouvez pas encore » par amour du bien (serm. 156, n. 14). » Il compte enfin quatre effets principaux de cette crainte; 1. elle détourne du péché; 2. elle nous fait aimer Dieu : « Craignez de telle sorte, » dit-il, que cette crainte soit votre sauvegarde et qu'elle vous » conduise à la charité. Car cette crainte qui vous fait redouter » l'enfer, de manière à ne pas permettre que vous fassiez le » mal, vous retient et ne laisse pas votre pensée s'abandonner » au mal, quand même elle en serait tentée (serm. 161, loc. » cit.); » 3. elle fait perdre cette habitude de pécher, qu'il appelle, au ch. 5 du VIII[e] liv. de ses *Confessions, une volonté de fer,* et fait prendre celle du bien : « Quand on s'abstient » du péché par crainte, on se fait une habitude du bien, on » commence à aimer ce qui, auparavant, nous paraissait dur » et impossible, et Dieu nous devient doux et agréable » (*Comment. sur le Ps.* 127, n. 7); » 4. enfin, les pécheurs frappés de la crainte salutaire des jugements de Dieu, se

(1) Comment. sur le Ps. 123, n. 12. Nous ajouterons au témoignage du saint docteur un autre passage de ses écrits, qui est décisif contre les novateurs. Il dit dans le serm. 171, *De verb. apost.*, I Cor., chap. 6, n. 8 : « Je vous dis, » quand, vaincu par la passion, vous consentez au crime, pourquoi ne commettez-vous pas d'adultère? Vous me répondez : Parce que je crains l'enfer, » je crains les tourments du feu de l'enfer, je crains le jugement de Jésus-» Christ, je crains la compagnie du démon, je crains d'être puni comme lui » et de brûler avec lui. Comment, vous répondrai-je, votre crainte est mau-» vaise? Si je vous disais d'un ennemi qui en veut à votre vie corporelle : » Vous avez une crainte déplacée, car votre Dieu vous a recommandé d'être » tranquille, par ces paroles : *Ne craignez pas ceux qui tuent le corps.* Mais » quand vous me dites : Je crains l'enfer, je crains de brûler dans les flammes » éternelles, vous dirai-je : C'est une crainte folle, c'est une crainte mauvaise? » Je ne l'oserai jamais, puisque Dieu lui-même, après avoir aboli la crainte, » l'a rétablie en disant : *Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais* » *craignez celui qui peut perdre votre corps et votre âme dans l'enfer.* Puisque » donc le Seigneur nous a recommandé la crainte et très-fortement, et qu'il » a redoublé la menace en répétant ses paroles, je vous dirai : Vous avez » tort de craindre. Je ne le puis pas. Craignez, n'ayez pas d'autre crainte; il » n'y a rien que vous deviez craindre plus fortement. »

mettent à considérer la miséricorde divine et s'animent d'une sainte espérance, comme il est prouvé par les autorités que nous avons citées.

Ce que nous avons dit prouve que saint Augustin condamne quelques fois la crainte, et d'autres fois en fait le plus grand éloge; mais ensuite, pour mettre d'accord saint Augustin avec saint Augustin, et pour ne pas dire qu'il se contredit, il nous reste à démontrer que le saint docteur parle de la crainte mondaine et vicieuse, et de la mauvaise disposition d'un homme qui a une crainte fautive, quand il la condamne; et qu'il parle de la crainte surnaturelle et qui dispose à la justification, lorsqu'il la recommande et qu'il engage les fidèles à avoir cette crainte.

III. *Object.* 1. Un fort mouvement de crainte, tel que celui qu'inspire la crainte de l'enfer, enlève la liberté et empêche l'assentiment du cœur; donc elle est inutile; 2. ce qui est plus fort, c'est qu'une pénitence inspirée par la crainte est nuisible, et ne peut être autre chose qu'une pure hypocrisie, puisqu'elle fait qu'un homme simule la haine du péché, qu'il aime cependant encore au fond du cœur, et qu'il commettrait volontiers s'il n'était retenu par la chaîne de fer de la crainte, comme le fait très-bien remarquer saint Augustin, en disant : « Celui » qui craint l'enfer ne craint pas de pécher, mais de brûler » (ép. 145, n. 4). » 3. Mais, de plus, cette crainte rend encore l'homme plus coupable, puisqu'elle lui donne une connaissance plus parfaite de la loi, au témoignage de l'Apôtre, qui dit dans son épître aux Romains, chap. 5, v. 20 : « La loi a été donnée » pour que le mal fût plus grand. » 4. Telle est la nature de la haine, qu'on ne peut haïr une chose sans aimer son contraire, puisque l'amour précède la haine, et que c'est l'amour qui est l'origine et le principe de la haine; ainsi donc, comme la crainte servile ne tire pas son origine de l'amour de la justice, elle est impuissante à produire en nous la haine du péché, et 5. comme elle ne vient que de *l'amour-propre* (φιλαυτία), par là même qu'on s'abstient du péché ou qu'on s'en repent, on prouve qu'on n'aime que soi, et d'autant plus que la crainte est plus forte. Donc :

Réponses. A la première obj., je nie ou *je distingue. :* Une forte crainte ne laisse pas à l'âme sa liberté, ou, comme parle saint Thomas, elle ôte la liberté, *secundum quid, je l'accorde,* entièrement, *je le nie.* Autrement Dieu nous aurait recom-

mandé la crainte inutilement, et ce serait en vain que Jésus-Christ nous aurait appris à craindre l'enfer. L'Eglise a toujours soumis à la pénitence ceux que la violence ou la crainte des supplices avait fait apostasier (1).

A la deuxième, je dist.: Si elle ne retient que la main, comme la crainte d'une peine qui doit nous venir du monde par la mauvaise disposition du sujet, *je l'accorde;* si, comme moyen, elle préserve encore l'âme d'une volonté coupable, comme fait, la plupart du temps, la crainte de la justice divine, *je le nie.*

On voit par là ce que l'on peut répondre à la première preuve, qui admet qu'un homme peut feindre extérieurement la haine du péché qu'il aime dans le fond, puisque c'est faux; en effet, comme chacun veut sa fin, c'est-à-dire son bonheur, ce pénitent se sert de la crainte du châtiment comme du moyen le plus puissant pour lui faire détester ses péchés, qui lui ont fait perdre son bonheur, ou il s'en sert pour l'empêcher de retomber dans le péché et de perdre le paradis.

L'explication que nous avons donnée de la pensée de saint Augustin nous fixe sur le sens du passage du saint docteur; car il parle, dans l'endroit qu'on nous objecte, d'une crainte viciée par les mauvaises dispositions du sujet. « Celui-là est » coupable, dit-il, qui veut faire ce qui n'est pas permis et » qui ne le fait pas, parce qu'il ne peut pas le faire impuné- » ment. Car, autant qu'il le peut, il anéantit la justice qui » défend et qui punit le péché. »

Pour la troisième, je la nie, et quant à la preuve, *je distingue :* La crainte veut quelquefois le pécheur plus mauvais par le fait de sa propre malice, *je l'accorde;* par celui de la crainte ou de la loi, *je le nie.* C'est ce qui a fait dire au même apôtre, ibid., ch. 7, v. 7 : « Que dirons-nous donc? La loi » est-elle un péché? Non, sans doute; mais je n'ai connu le » péché que par la loi..... mais, dans l'occasion, le péché a » produit en moi toutes sortes de concupiscences par la loi. » C'est pourquoi la crainte servile est utile et bonne et nous fraie la voie à la charité, bien qu'elle puisse devenir subjectivement mauvaise par le fait de la faiblesse ou de la malice des hommes, comme, par exemple, quand les impies en prennent occasion de blasphémer contre Dieu et de le haïr.

(1) Voir Bellarmin, de la Pénitence, liv. II, ch. 18, n. 3.

Pour la quatrième, je distingue : La crainte ne peut pas produire immédiatement en nous la haine du péché, *je l'accorde;* médiatement, *je le nie.* Car, ainsi que nous l'avons déjà dit, cette crainte naît de l'amour que l'homme a nécessairement pour lui-même et qui lui fait redouter ce qui peut nuire à son bonheur, comme, par-dessus tout, les peines de l'enfer. Le pécheur, sachant donc qu'il les a méritées par les péchés mortels qu'il a commis, la menace de ces châtiments le porte à détester les fautes qui les lui ont méritées. Ainsi, parce que nous aimons notre santé, nous nous abstenons de mets agréables au goût, mais contraires à la santé, pour en prendre d'autres qui sont mauvais et dégoûtants pour la conserver ou la rétablir.

Pour la cinquième, je distingue : La crainte dont nous parlons vient d'un amour-propre honnête et bien entendu, *je l'accorde;* d'un amour-propre déréglé et vicieux, *je le nie.* Car l'amour que l'homme a pour lui-même, en tant qu'ordonné à la félicité éternelle qui lui est proposée pour sa fin, est bon et a été gravé par la main de Dieu au fond de notre âme; c'est ce qui fait que la crainte du péché, et d'être privé de sa fin et de sa félicité, qui en dérive, est bonne et utile. Autrement, il faudrait dire que toutes les fois que les saints ont souffert des maux ou fait quelque bien, dans l'espérance de la récompense éternelle, ils ont gravement péché, ce que l'on ne pourra jamais dire sans folie. Et celui qui aurait une crainte *servilement servile* ferait de lui-même sa fin dernière, du moins implicitement, et s'aimerait d'un amour coupable et pécherait par sa mauvaise disposition. Car il craindrait le châtiment comme le souverain mal, c'est-à-dire plus la peine que la faute, ce qui constitue la servilité. Cette crainte ne donne ni l'attrition ni les dispositions nécessaires pour la justification. Par conséquent, nous parlerons de la crainte qui éloigne de nous la volonté de pécher (1).

(1) Voy. saint Thomas, 2, 2, q. 19, a. 2 et suiv.

PROPOSITION II.

La contrition parfaite réconcilie l'homme avec Dieu avant la réception du sacrement de pénitence, mais non sans le vœu du sacrement qui y est inclus.

Cette proposition, de même que nous l'avons dit plus haut, tient presqu'à la foi et réfute les jansénistes et quelques catholiques, qui, nonobstant la doctrine manifeste du concile de Trente et la condamnation des propositions de Baïus, qui soutenait que le péché pouvait se trouver avec la charité parfaite, osèrent dire que la contrition parfaite ne remettait point le pécheur en grâce avec Dieu sans la réception du sacrement de pénitence. L'anonyme, réfuté en détail par Bellarmin (*Traité de la pénitence,* ch. 13), prétendait que ceux qui avaient la contrition parfaite, et quoiqu'embrasés de l'amour divin, ne recevaient pas la rémission de leurs péchés et des peines éternelles qu'ils leur avaient méritées, sans la réception actuelle du baptême ou de la pénitence, *si ce n'est peut-être à l'article de la mort.* D'autres disent qu'elle ne la donne que *rarement,* en cas de nécessité ou à défaut de confesseur, mais non pas *ordinairement* ni *fréquemment,* et encore moins *toujours* (ainsi Estius, 4, dist. 17, §§ 2 et suiv.). Enfin, il y en a qui ont imaginé que toute espèce d'amour de Dieu, *par-dessus tout,* ne justifiait pas le pécheur *immanquablement* (1).

Or, nous prouvons de cette manière que les jansénistes et ces théologiens se sont donnés une peine inutile; on doit regarder comme tenant de près à la foi, et chaque catholique doit l'accepter en conscience, une doctrine qui nous est enseignée par un concile œcuménique et par les souverains pontifes, et qui est fondée sur des passages très-précis de l'Écriture sainte et des Pères. Or, telle est celle que porte l'énoncé de notre proposition.

Et d'abord, le passage que nous avons cité du concile de Trente, session XIV, ch. 4, démontre expressément que cette doctrine nous a été enseignée par un concile œcuménique.

La condamnation des propositions 31, 32, 40 et 41 de Baïus, par les souverains pontifes saint Pie V, Grégoire XIII et Urbain VIII, prouve que les pontifes de Rome ont approuvé

(1) Tel est l'avis d'Aurel. Piette : Solutions des questions les plus difficiles de la théologie, p. 4, q. 7.

cette doctrine. Sans rapporter les autres propositions condamnées, la 71e est ainsi conçue : « La contrition parfaite, » avec le vœu de recevoir le sacrement de pénitence, ne remet » pas les péchés, hors les cas de nécessité ou du martyre, sans » la réception actuelle du sacrement (1). » Donc la proposition contraire est catholique.

Tous les passages de l'Ecriture qui établissent que les péchés sont remis par une véritable conversion, par exemple, celui d'Ezéchiel, chap. 32, vers. 12 : « L'impiété du pécheur ne lui » tournera pas en ruine du jour qu'il se convertira ; » ainsi que ceux qui nous disent que le péché ne peut pas subsister avec la charité, qui est la compagne inséparable de la contrition, comme celui du livre des Proverbes, ch. 8, vers. 17 : « J'aime ceux qui m'aiment, » et de la I épît. de saint Pierre, chap. 4, v. 8 : « La charité couvre la multitude des péchés; » et de cet autre de saint Luc, chap. 7, v. 47 : « Beaucoup de » péchés lui sont pardonnés parce qu'elle a beaucoup aimé, » prouvent évidemment cette doctrine.

Il est constant, enfin, que les textes des saints Pères, accumulés par Bellarmin (loc. cit.), ne laissent aucun doute à cet égard. Pour être plus court, nous n'en citerons qu'un ou deux. Saint Jean Chrysostôme dit : « De même que le feu qui a pris » à une forêt la nettoie entièrement, de même le feu de la » charité détruit et consume tout ce qu'il touche... Il n'y a plus » de mal là où est la charité (2). » Saint Augustin (traité 1, sur la I épître de saint Jean, n. 6) : « La charité seule efface » les péchés. » Saint Léon, martyr : « La véritable conversion » ne donne aucun délai au péché, puisque l'Esprit de Dieu » dit par le Prophète : Quand, converti au Seigneur, vous » gémirez sur vos péchés, vous serez sauvé (3). » Saint Pierre Chrysologue : « Vous voulez être absous? Aimez : la charité » couvrira la multitude de vos péchés (4). »

(1) Hardouin, Actes des conciles, t. IX, col. 1206 et suiv. Voici la 31e proposition : « La charité parfaite et sincère, qui est le fruit d'un cœur pur, et » d'une bonne conscience, et d'une foi profonde, peut être, sans la rémission » des péchés, aussi bien chez les catéchumènes que chez les pénitents. » 32e : « Cette charité, qui est la perfection de la loi, *n'est pas toujours* unie à » la rémission des péchés. » 70e : « L'homme en état de péché mortel, ou de » damnation éternelle, peut avoir une vraie charité; et la charité, même » parfaite, peut subsister avec l'état de damnation éternelle. »

(2) Homélie 7, sur la II à Timothée, n. 3. Voy. le texte grec.

(3) Epître 108, al. 83, ch. 4, édit. des frères Ballerini.

(4) Sermon 94, Biblioth. des Pères, Lyon, t. VII, col. 920.

Nous ajouterons à ces autorités celle de saint Thomas, qui dit, 4, dist. 17, q. 2, a. 5 : « Quelque faible que soit la douleur, » dès qu'elle a la raison de la contrition, elle efface tous les » péchés. »

Objections.

I. *Obj.* L'Ecriture sainte nous laisse croire, dans maints passages, que les péchés ne sont pas toujours pardonnés, quoique les pénitents soient animés de la charité parfaite. En effet, 1. il est dit au présent, en saint Luc, chap. 7, de la femme pénitente : « Beaucoup de péchés lui sont pardonnés, » bien qu'en elle l'amour soit antérieur au pardon, « parce » qu'elle a beaucoup aimé ; » 2. c'est ce que saint Augustin avait déjà fait observer, en disant de cette même femme : « Elle s'approcha impure du Seigneur, pour revenir pure ; » elle s'approcha malade, pour revenir bien portante (1) ; » et après lui, saint Grégoire, martyr, qui, dans sa 33e homélie sur les Evangiles : « Elle courut à la source de miséricorde » (non purifiée) pour être purifiée ; » et encore saint Bernard : « Immonde, elle touche les pieds de celui qui est pur et qui » purifie, et cette femme criminelle baise les traces des pieds » de son créateur (2) ; » 3. Ananias dit à saint Paul, qui était déjà un vase d'élection (*Actes des Apôtres,* ch. 13, vers. 16) : « Levez-vous, faites-vous baptiser et effacez vos péchés. » 4. Saint Augustin, s'appuyant sur ces principes, enseigne dans ses instructions aux catéchumènes, quoiqu'ils fussent embrasés de l'amour de Dieu, *qu'il n'y a point de justice assurée sans le baptême,* ou qu'il manque quelque chose *pour obtenir le royaume des cieux,* et que le baptême ne supplée à la conversion du cœur qu'en cas de nécessité, comme, par exemple, dans le IVe liv. du *Traité du baptême,* chap. 22 ; et dans le 13e traité sur saint Jean, il dit que : « Quelque progrès que fasse » le catéchumène, il porte encore le fardeau de ses iniquités ; » elles ne lui sont remises que lorsqu'il reçoit le baptême (n. 7) ; » ce qu'il confirme par son exemple, car il dit de lui-même au IXe livre de ses *Confessions,* chap. 4 : « Heureux de ma foi, » j'ai loué votre nom. Et cette confiance ne me tranquillisait » pas sur mes péchés passés, que le baptême n'avait pas en» core effacés. » 5. Tous les autres Pères sont d'accord avec

(1) Sermon 99, et homélie 23, ch. 2.

(2) Sermon pour la fête de sainte Marie-Madeleine, n. 1.

saint Augustin, entre autres saint Léon, qui dit : « Les secours » de la bonté divine sont ordonnés de telle sorte que le pardon » du ciel ne peut être accordé qu'aux prières des prêtres » (épît. 108 et 111, ch. 2). » 6. Tout cela est encore confirmé par le concile de Trente, qui, dans la session XIII, can. 11, ordonne à tous les fidèles de s'approcher du tribunal de la pénitence avant de communier, « quelque contrits qu'ils » croient être, » excepté le cas de nécessité et lorsqu'ils n'auraient pas de confesseur. Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, *je distingue :* Par la confirmation publique de ce qu'il avait dit à cette femme, *je l'accorde;* par une confirmation devant Dieu, *je le nie.* Autrement, cette femme aurait été deux fois absoute de ses péchés, puisque, peu après, Notre-Seigneur lui dit de nouveau : « Vos péchés vous sont pardonnés. » L'hémorrhoïsse en est encore un exemple : car bien qu'elle eût été rendue déjà à la santé, le Christ lui dit (saint Marc, ch. 5, vers. 34): « Parce qu'elle a beaucoup aimé; » ce qui ne veut pas dire autre chose, selon Bellarmin, sinon qu'un grand amour avait été la cause d'une grande indulgence (1).

Pour la deuxième, je distingue : Les Pères que l'on nous cite disent que cette femme s'était approchée de Dieu, *impure et non justifiée,* etc., aux yeux des hommes, *je l'accorde;* en vérité et devant Dieu, ou *je le nie,* ou *je sous-distingue :* Quand elle s'approcha du Sauveur, qu'elle courut, qu'elle se jeta à ses pieds, elle n'avait pas encore la charité parfaite, *je l'accorde;* mais *je nie* qu'elle eût la contrition parfaite, comme le dit expressément saint Bernard, dans son 4[e] serm., sur la *Dédicace des églises,* par ces paroles : « (Le pharisien) qui la considérait » encore comme une pécheresse, se trompait, puisque, baisant » les traces du Sauveur, elle arrosait ses pieds de ses larmes, » les essuyait de ses cheveux, les couvrait de ses baisers, et » les oignait de parfums, etc. (2) »

(1) Traité de la pénitence, liv. II, ch. 14, n. 2.

(2) Il ajoute dans la note 3 : « Est-il possible que le péché règne dans un » cœur contrit et dans une âme qui s'échappe en sanglots, ou qu'un amour » immense ne couvre pas la multitude des péchés? *Beaucoup de péchés lui » sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé.* Cette femme n'est donc plus une » pécheresse, ainsi que vous le pensez, ô pharisien! » Telles sont les véritables paroles de saint Bernard; car celles qui nous sont objectées par nos adversaires ont été tirées d'un sermon apocryphe. Voy. l'édit. de Mabillon des œuvres de saint Bernard, vol. II, p. 734.

Pour la troisième, je distingue : En accomplissant la condition posée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou pour avoir un signe de la grâce, *je l'accorde;* comme si elle était encore sous le poids de ses péchés, *je le nie.* Nous pourrions dire de saint Paul, déjà converti, ce que saint Augustin écrit de Corneille : « Corneille, en entendant et en croyant la prédication » de saint Pierre, fut tellement justifié, qu'il reçut le don du » Saint-Esprit, ainsi que toute sa suite, avant le baptême » visible, quoiqu'il ne pût pas cependant pour cela mépriser » le sacrement visible, et qu'après avoir été purifié intérieure- » ment, il dût laver en quelque sorte ses vêtements (1). »

Pour la quatrième, je distingue : Saint Augustin parlait ainsi des catéchumènes qui reculaient sans motifs l'époque de leur baptême, *je l'accorde;* en soi, *je le nie.* Car dans ce passage et dans beaucoup d'autres, saint Augustin reprenait les catéchumènes qui différaient ordinairement leur baptême, et c'est justement qu'il affirme que ces catéchumènes ne recevaient pas le pardon de leurs péchés, quoiqu'il leur semblât qu'ils avaient la charité parfaite, à moins qu'ils accomplissent ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ avait ordonné, puisque la contrition ne remet point les péchés, indépendamment de la vertu du sacrement. Aussi une personne vraiment contrite doit-elle avoir au moins le désir de recevoir le sacrement.

Pour la cinquième, je distingue : Lorsqu'ils parlent de ceux qui n'ont pas encore la charité parfaite, *je l'accorde;* autrement, *je le nie,* ainsi que le prouvent les textes cités.

Pour la sixième, je distingue : Dans le fait ou dans le vœu, *je l'accorde;* dans le fait, seulement, *je le nie.* Car le but que se proposait saint Léon était d'empêcher les pécheurs de différer leur baptême (2).

Pour la septième, je distingue : A cause du danger de se tromper dans une matière aussi grave, *je l'accorde;* mais parce qu'il pensait que les péchés ne sont pas pardonnés quand on a la contrition parfaite, *je le nie.* L'idée du concile de Trente est tellement claire, que personne ne peut s'y méprendre (3). Car autre chose est de parler, comme on dit, en

(1) Quest. 33, sur le n. 9

(2) Comme il est prouvé par ce qu'il dit au chap. 5, où il conclut ainsi : « Aussi faut-il que chaque chrétien examine bien sa conscience, pour ne pas » différer de jour en jour de se convertir au Seigneur, etc. »

(3) Card. Pallavicini, Histoire du concile de Trente, liv. XII, ch. 10, n. 26

sens abstrait ou en sens concret. En effet, on ne peut douter que la contrition parfaite ne produise cet effet; mais on n'est jamais bien sûr de l'avoir.

II. *Object.* Si la contrition parfaite justifiait toujours les catéchumènes ou les pénitents avant la réception du sacrement de baptême ou de pénitence, il s'ensuivrait 1. que la réception de ces sacrements est inutile; 2. que la forme du baptême et de la pénitence est fausse; 3. que la contrition et la charité parfaite doivent précéder la rémission des péchés, ce qui est faux et erroné. Donc :

Réponses. Je nie la première conséquence, parce que, de même que nous l'avons fait observer, l'acte de contrition ou de charité n'obtient la rémission des péchés qu'en vue et en vertu du sacrement, qui produit son effet comme étant dans *l'intention et le désir,* ou *exerçant son action par sa réception,* comme parle saint Thomas (*Supplément,* quest. 18, a. 1). En sorte que si, par sa faute, on ne reçoit pas le sacrement, la rémission des péchés que l'on avait reçue devient nulle (1).

Je nie également l'autre conséquence, tant pour la raison précédente, parce que la vertu des clefs conserve toujours son action soit en vœu ou en acte, qu'à cause que la forme de l'absolution implique aussi bien une première qu'une seconde et une troisième rémission du péché, selon les dispositions du sujet, tant enfin qu'à cause que ces paroles : *Je t'absous,* valent autant, d'après saint Thomas, III part., quest. 84, depuis le n. 41 jusqu'au 51, que celles-ci : *Je te donne le sacrement de l'absolution,* c'est-à-dire qu'elles font d'une manière visible, ce que Dieu fait ou a fait d'une manière invisible.

Pour la troisième, je distingue : La contrition ou la charité doit précéder d'une priorité de cause ou de nature, *je l'accorde;*

et suiv. En effet, il rapporte au n. 27 que le canon de condamnation de l'opinion contraire était déjà fait, mais que Balthasar Heredia s'opposa à sa fulmination.

(1) C'est une question, parmi les théologiens, de savoir si les péchés pardonnés revivent, si on a négligé de recevoir le sacrement, quand on l'a pu ensuite; plusieurs l'ont prétendu; mais l'opinion contraire paraît plus probable et même certaine, de quelque façon que les péchés aient été pardonnés, soit par le sacrement, soit hors du sacrement, quant à la coulpe et quant à la peine. Car quand les péchés sont remis par l'infusion de la grâce sanctifiante, l'âme est purifiée et sanctifiée, et les péchés sont effacés; or, ce qui est détruit ne peut plus revivre. Ce qui n'empêche pas, néanmoins, que celui qui néglige de recevoir le sacrement, ne soit puni de ce péché particulier. Au reste, voy. Vasquez : de la Pénitence, quest. 88, art. 4, doute 1, et spécialement n. 74 et suiv., où il discute longuement cette question.

d'une priorité de temps, *je le nie.* Car l'acte de contrition ou de charité est la dernière disposition pour recevoir la grâce et la rémission des péchés.

PROPOSITION III.

La contrition parfaite n'est pas une disposition indispensable pour recevoir comme il faut le sacrement de pénitence.

Cette proposition, qui est la conséquence de la précédente, a la même certitude qu'elle, surtout depuis le concile de Trente. Car nous savons que les anciens scholastiques antérieurs au concile de Trente, du moins jusqu'à saint Thomas, ont soutenu la nécessité de la contrition parfaite, pour recevoir avec fruit le sacrement de pénitence, et que c'était l'opinion générale parmi ces docteurs (1). Cependant on conçut des craintes sérieuses, au concile de Trente, à l'égard de cette opinion, à cause de son affinité apparente avec les erreurs des protestants, savoir, que ce ne sont point les paroles du prêtre qui remettent les péchés, mais qu'elles ne font que déclarer qu'ils sont remis (2). Cependant, les Pères du concile ne portèrent aucune censure contre cette opinion, dans la crainte d'infliger la note d'erreur à ces vieux scholastiques. Mais, du reste, si l'on excepte les jansénistes qui adoptèrent cette doctrine tombée en désuétude et quelques rares théologiens, tous les catholiques y ont renoncé.

Nous prouverons donc ainsi notre proposition : Le concile de Trente, session XIV, ch. 4, distingue deux sortes de contritions : l'une, que la charité rend quelquefois parfaite, et qui réconcilie le pécheur avec Dieu avant la réception du sacrement, et l'imparfaite, qui, malgré qu'elle ne le justifie pas par elle-même, sans le sacrement, le dispose cependant à recevoir la grâce dans le sacrement de pénitence. Le concile de Trente suppose donc et tient pour certain 1. que la contrition parfaite n'est pas nécessaire pour recevoir le sacrement de pénitence, sans quoi le pécheur ne serait pas justifié *quelquefois* seule-

(1) Il serait trop long de rapporter, même en abrégé, l'opinion des anciens scholastiques, et de plus, ce serait peine inutile. Mais si l'on veut en avoir une connaissance plus complète, on n'a qu'à consulter Morin, soit son Traité de la pénitence, liv. VIII, ch. 2 et suiv., soit son Exercice historico-théologique sur la contrition et l'attrition, p. I, sur l'Opinion des docteurs scholastiques. Cependant on doit faire un choix des ouvrages de cet écrivain.

(2) Voir le card. Pallavicini, ouv. cit., ch. 12, n. 6.

ment, mais *toujours*, avant qu'il ait reçu le sacrement de pénitence; 2. que le pécheur est ordinairement justifié dans le sacrement de pénitence par la contrition imparfaite ou l'attrition. Ce qui est encore confirmé par le Catéchisme romain, qui dit entre autres choses : « Enfin, ces paroles du Prophète: » *J'ai dit : Je confesserai mon iniquité devant Dieu, et vous* » *m'avez pardonné, Seigneur, l'impiété de mes offenses,* » prouvent que, du moment que nous concevons dans notre » cœur cette contrition parfaite, Dieu nous remet nos péchés. » Les dix lépreux qui, ayant été envoyés aux prêtres par le » Sauveur, furent guéris avant d'être arrivés, nous offrent » un exemple de cette vérité. D'où il nous est facile de con- » cevoir que telle est la puissance d'une véritable contrition, » que par elle nous recevons aussitôt le pardon de nos péchés » (part. II, ch. 5, n. 30). » Mais comme ce Catéchisme dit en différents endroits que les paroles de l'absolution brisent les liens de nos péchés, il ne dit donc pas que la contrition parfaite est nécessaire pour le sacrement de pénitence.

De plus, nous avons encore à l'appui de notre thèse la condamnation de la 58ᵉ proposition de Baïus, ainsi conçue : « Le » pécheur pénitent n'est pas rendu juste par le ministère du » prêtre qui l'absout, mais par Dieu seul, qui le vivifie et le » ressuscite en lui suggérant et en lui inspirant la pénitence; » le ministère du prêtre ne fait que révoquer l'arrêt de con- » damnation (1). » En effet, si la contrition parfaite était nécessaire pour le sacrement de pénitence, *jamais* le ministère du prêtre ne rendrait la vie de la grâce au pécheur, mais Dieu seul la lui rendrait *toujours*. Or, ce serait une absurdité particulière à ce sacrement, dans l'hypothèse de nos adversaires, qu'il ne produisit jamais *en fait* l'effet qu'il signifie, tandis qu'il le produirait toujours *dans le vœu,* ce qui est ridicule et insensé.

Objections.

I. *Object.* 1. S'il faut rejeter comme erronée l'opinion de l'absolue nécessité de la contrition parfaite, il s'ensuit, premièrement, que la fin et la cause de ce sacrement, qui est la rémission des péchés, n'a plus sa raison d'être, puisqu'elle la suppose avant la réception du sacrement de pénitence; secon-

(1) Voy. dans Hard., l. c., quelle fut l'opinion des anciens scholastiques.

dement, que la forme de l'absolution serait dénuée de fondement, parce que le prêtre ne ferait que déclarer que les péchés sont remis, mais non pas qu'il les remet par l'absolution. Or, ces raisons et d'autres de ce genre ne prouvent rien, puisque, 2. d'après l'enseignement du concile de Trente, la contrition parfaite ne réconcilie le pécheur que d'une façon subordonnée au vœu du sacrement, qui y est inclus; et de plus, 3. que la contrition elle-même est une partie essentielle du sacrement de pénitence. 4. Tous ceux qui soutiennent que la contrition parfaite réconcilie toujours le pécheur avant la réception du sacrement, ne nient point la vérité de la forme de l'absolution, ni l'utilité du sacrement. Donc :

Réponses. Pour la première objection : Avec, *transeat,* ou *je l'accorde;* sans lui, *je le nie.* Car la raison principale des catholiques pour rejeter cette opinion comme erronée, est son opposition directe avec la doctrine du concile de Trente, fondée sur l'autorité des Ecritures, des Pères et de la tradition, ainsi que le prouve tout ce que nous avons dit, et que le démontrera encore plus clairement ce qui nous reste à dire. Par là croule l'objection que l'on nous oppose. Mais passons sur tout cela, et *je nie* la mineure de l'objection.

Pour la deuxième ou *la première preuve, je distingue :* Dans un cas extraordinaire de contrition parfaite, par accident, *je l'accorde,* en soi et par sa nature, *je le nie.* Autrement il s'ensuivrait cette absurdité que nous avons déjà signalée, c'est-à-dire que le sacrement sortirait *toujours* son plein effet, *dans le vœu,* tandis qu'il ne l'aurait *jamais* dans le fait.

Pour la troisième, je distingue : La contrition est une partie essentielle du sacrement, au moment où il est administré, mais auparavant, *je le nie.*

Pour la quatrième : Pour une autre raison, c'est-à-dire dans un cas extraordinaire, comme nous l'avons dit, et par accident, *je l'accorde;* par la même raison, *je le nie.*

II. *Object.* 1. Cette opinion n'a pas été condamnée par le concile de Trente; 2. presque tous les théologiens l'ont professée depuis plus de trois siècles, et au témoignage de Pallavicini (loc. cit., n. 2 et suiv.), elle trouva de chauds partisans, jusque dans le sein du concile et après le concile ; 3. ceux qui prétendent que le rôle du prêtre dans l'administration de ce sacrement a été figuré par Jésus-Christ, quand il renvoya aux prêtres le lépreux qu'il venait de guérir, ou lorsqu'il com-

manda à ses apôtres de dégager Lazare de ses liens extérieurs, s'appuient sur l'autorité des saints Pères, entre autres 4. de saint Augustin et de saint Grégoire, martyr, lesquels disent clairement qu'il faut que celui qui confesse ses péchés soit vivant, et que le prêtre ne doit absoudre personne qu'il ne sache bien être vivifié; 5. saint Thomas, qui, dans sa 4, distinct. 21, a. 2, et en d'autres endroits, où il dit en forme de conclusion que *la confession a pour but la rémission de la peine,* n'est pas éloigné de leur sentiment. Donc :

Réponses. Pour la première, je distingue : Dans ce sens que le concile l'ait improprement rejetée, *je l'accorde;* qu'il ne l'ait point rejetée, *je le nie.* On peut conclure seulement, de ce que le concile ne lui ait infligé aucune note spéciale, par égard pour les anciens scholastiques, qu'elle n'est pas *hérétique;* mais parce qu'elle n'est pas hérétique, il ne s'ensuit pas qu'elle soit catholique.

Pour la deuxième, je distingue : Avant que l'Eglise l'eût condamnée, et encore sans se rendre coupable aucunement, *je l'accorde;* après qu'elle eut enseigné le contraire, *je sous-distingue :* Par les jansénistes et le petit nombre de ceux qui préférèrent leurs errements à l'enseignement de l'Eglise, *je l'accorde;* par les théologiens sages et intelligents, *je le nie.* Car un vrai théologien se pique de faire ployer son sentiment devant les vues de l'Eglise et de s'y soumettre avec révérence.

Pour la troisième, je le nie. Et ce qu'il y a de mieux, c'est que les Pères ont enseigné tout le contraire 1. en disant que les clefs du séjour éternel ont été confiées au discernement de Pierre, gardien du paradis; 2. que le pouvoir de remettre les péchés au moyen de l'absolution est inhérent au caractère du prêtre; 3. que Dieu ne pardonne au pécheur qu'à la prière du prêtre; 4. que la sentence du prêtre précède celle de Dieu; 5. que les pénitents reviennent à la vie par la réception solennelle de l'absolution; 6. que les catéchumènes et les pénitents demeurent toujours enchaînés dans les liens du péché, jusqu'à ce qu'ils recourent au sacrement (1). Certes, ces principes ne s'accordent guère avec la doctrine de nos adversaires. Lors donc que les Pères nous donnent pour exemples, le lépreux guéri et Lazare ressuscité par le Seigneur, ils veulent

(1) Voy. tous ces passages dans Bellarmin, Traité de la pénitence, liv. III, ch. 2 et suiv.

seulement nous faire entendre que c'est Dieu seul qui vivifie et purifie les pécheurs par la grâce qu'il répand intérieurement dans leur âme, et que les prêtres ne sont que des causes instrumentales dont Dieu se sert pour effacer les péchés, ainsi que le dit le Catéchisme romain (loc. cit., n. 35).

Pour la quatrième, je distingue : Il faut avoir un commencement de vie ou un commencement de résurrection, que la contrition parfaite produit par la grâce actuelle, qui excite et remue l'âme intérieurement, *je l'accorde;* une plénitude de vie et une complète résurrection, qui sont l'effet de la grâce sanctifiante que doit donner le sacrement, *je le nie.* Ce qui est évident, d'après les paroles de saint Grégoire, qui dit dans la même homélie 26, sur l'Evangile, de laquelle nos adversaires ont tiré leur objection : « Afin que la sentence du pasteur » absolve ceux que le Dieu tout-puissant visite par la grâce » de la componction (n. 6) ; » et par celles de saint Augustin, qui dit clairement de ceux qui *s'offensent des reproches des prêtres, qui s'efforcent de les emmener à une vie meilleure :* « Ils sont ressuscités; ceux qui ont regret de leur passé re- » vivent; mais quoiqu'ils aient recouvré la vie, ils ne peuvent » marcher; voici les liens du péché; il faut donc que celui qui » a recouvré la vie soit délié, et qu'il puisse marcher. Il confia » cet office à ses disciples, auxquels il dit : *Ce que vous dé-* » *lierez,* etc. (1). »

Pour la cinquième, je distingue : Dans ses commentaires sur le Maître des Sentences, *je l'accorde;* dans sa Somme, où il corrigea plus tard ce qu'il avait dit précédemment qui manquait d'exactitude, *je le nie.* Or, il défend notre doctrine, dans la III part., quest. 84, art. 2 et 3. Il dit à l'article 3 : « Comme » les sacrements de la nouvelle loi font ce qu'ils signifient, il » faut que la forme du sacrement signifie son opération dans » le sacrement, proportionnellement à la matière du sacre- » ment..... Or, ce sacrement de la pénitence ne consiste pas » dans la considération d'une matière sanctifiée, mais plutôt » dans l'extraction et l'expulsion d'une matière, c'est-à-dire » du péché, en tant que les péchés sont la matière de la » pénitence. Or, le prêtre prononce cette expulsion quand il » dit : *Je t'absous* (2). »

(1) Sermon 98, al. 44, sur les Paroles dominicales, ch. 6.

(2) Il paraît certain que la plupart des scholastiques ont admis la nécessité de la contrition parmi les dispositions nécessaires pour le sacrement de péni-

CHAPITRE III.

DE LA CONFESSION.

On définit la confession, qui est la troisième partie du sacrement de pénitence : « Une accusation des péchés qu'on a » commis après le baptême, faite à un prêtre approuvé, pour » en avoir l'absolution. » Wiclef nie la nécessité de la confession quand on a la contrition parfaite, comme il est avoué par son art. 7, condamné par le concile de Constance : « La » confession extérieure est vaine et inutile à celui qui a la » contrition convenable (1). » Les novateurs font tantôt l'éloge de la confession et la recommandent comme bonne et utile, tantôt ils la représentent comme le tourment et le bourreau des âmes honnêtes, ou comme une institution ecclésiastique dont on est libre d'user selon son bon plaisir. Les anciens montanistes et les novateurs disent qu'elle est d'institution divine; seulement, ils restreignent le pouvoir que Jésus-Christ a donné à son Eglise d'absoudre ceux qui ont un véritable repentir, à certains péchés. Les jansénistes blâment l'usage de confesser les péchés véniels. Nous allons combattre toutes ces erreurs.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La confession sacramentelle de tous et de chacun des péchés mortels que l'on a commis après le baptême est d'institution divine et nécessaire au salut. Ce qui est prouvé en premier lieu par les saintes Ecritures.

Cette proposition de foi a été sanctionnée par les canons suivants du concile de Trente, dans sa session XVI, canon 6 : « Si quelqu'un dit que la confession sacramentelle n'a pas été » établie de droit divin et qu'elle n'est pas nécessaire au salut, » ou que le mode de se confesser au prêtre seul, suivi de tout

tence, et saint Thomas lui-même, quoi qu'en ait pu dire Drouin, a adhéré à l'opinion reçue alors, aussi bien dans ses autres ouvrages que dans ses commentaires sur le Maître des Sentences, jusqu'à ce qu'il ait corrigé cela dans sa Somme; il professa toujours et partout cette dernière opinion. Voy. Morin, ouv. et liv. cit.

(1 Dans Hardouin, Actes des conciles, t. VIII, col. 299.

» temps et observé encore par l'Eglise catholique, est con- » traire à l'institution et au commandement de Jésus-Christ, » et n'est qu'une invention humaine, qu'il soit anathème. » Canon 7 : « Si quelqu'un dit que dans le sacrement de péni- » tence il n'est pas nécessaire de droit divin de confesser tous » et chacun des péchés mortels, dont on peut se souvenir » après un examen sévère et scrupuleux, même les péchés » secrets et qui sont contre les deux derniers commandements, » ainsi que les circonstances qui changent la nature du » péché..... qu'il soit anathème. » Canon 8 : « Si quelqu'un » dit que la confession de tous ses péchés, telle qu'elle est en » usage dans l'Eglise, est impossible et d'invention humaine, » que les pieux fidèles doivent faire tous leurs efforts d'abolir » entièrement..... qu'il soit anathème. »

Supposé les textes que nous avons rapportés plus haut et tirés des saintes Ecritures : *Tout ce que vous lierez,* etc. *Ceux dont vous aurez remis les péchés*, etc., nous établissons ainsi notre thèse : Il est évident que ces paroles établissent les prêtres juges des consciences, et qu'ils ont reçu de Jésus-Christ le pouvoir de lier et de délier, de retenir et de remettre les péchés ; or, dit le concile de Trente (session XIV, ch. 5) : « Il est constant que les prêtres ne peuvent rendre de juge- » ment, si la cause sur laquelle ils ont à prononcer n'est pas » instruite, s'ils n'en connaissent et qu'ils ne peuvent ob- » server les règles de l'équité dans l'application des peines, » si les pécheurs ne leur déclarent leurs péchés seulement en » général, et non chacun en particulier, et en en faisant con- » naître l'espèce. » La pratique des tribunaux civils le prouve évidemment, puisque les juges qui siégent sur le lit de justice ne sauraient rendre des arrêts équitables s'ils ne connaissaient des causes par eux-mêmes ou par la déposition de témoins sûrs, dont ils examinent, discutent et apprécient les témoignages. Mais comme Jésus-Christ a établi le tribunal spirituel de la pénitence à l'instar des tribunaux civils, on est obligé d'avouer, par l'autorité des saintes Ecritures, que le prêtre ne peut remettre ni retenir les péchés, si au préalable il n'y a pas eu de confession circonstanciée de tous les péchés mortels et des circonstances qui changent la nature du péché.

L'exercice du pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, la tradition constante et les interprétations que les saints Pères ont donnés à ces paroles, établissent que pa... elles Notre-

Seigneur Jésus-Christ donna le pouvoir d'absoudre ou de lier, de remettre ou de retenir. Ce que nous prouverons dans une des propositions suivantes. En attendant, nous ferons observer que la confession est d'institution divine et qu'elle est nécessaire au salut, mais non *le mode* de la faire, qu'elle soit secrète ou publique; ce mode est un point de discipline dont l'Eglise est la souveraine (1).

Objections.

I. *Obj.* 1. Les paroles citées plus haut ne prouvent pas du tout que Jésus-Christ ait établi les prêtres juges, puisque, d'après saint Paul, I Cor., ch. 4, et la II aux Cor., ch. 5, ils ne sont que *les délégués, les ministres et les dispensateurs des mystères de Dieu.* 2. Supposé même qu'ils soient véritablement juges, ils n'ont pas plus, pour cela, le pouvoir de remettre les péchés, ce qui est le droit du souverain, puisqu'un juge ne fait qu'appliquer la loi portée contre les prévaricateurs. 3. Mais cette institution de juges n'empêche pas le recours immédiat à sa bonté et à sa puissance, et bien moins encore a-t-il défendu aux fidèles de recourir à lui immédiatement, pour obtenir la rémission de leurs péchés, en accordant aux apôtres le pouvoir de remettre ou de retenir. 4. Il faut donc dire que la confession est libre, 5. si ce n'est aux pécheurs publics, qui demanderaient le baptême ou l'eucharistie, qui y sont obligés dans ces deux circonstances, mais non les pécheurs dont les fautes sont inconnues à l'Eglise, laquelle, par conséquent, n'a aucun droit d'en connaître et de juger (2). Donc :

Réponses. Pour la première obj., je le nie, et quant à la preuve, *je distingue :* C'est-à-dire que les prêtres ne sont pas juges de leur autorité suprême et propre, *je l'accorde;* d'une autorité ministérielle et communiquée, *je le nie.* Car Notre-Seigneur Jésus-Christ a donné à ses apôtres et à leurs succes-

(1) Le concile de Trente indique tout cela au ch. 5 de la session XIV. Voy. Morin, Traité de la pénitence, liv. II, ch. 10, §§ 14 et suiv., ainsi que le ch. 9, où il cite plusieurs exemples de confessions que l'on faisait parfois dans les assemblées publiques des chrétiens. Massuet le prouve également dans la dissert. 3, sur saint Irénée, ch. 7. Je sais que Pétau soutient dans ses notes sur saint Epiphane, hérés. 79, § 5, que la pratique de la confession publique n'a jamais existé. Mais il parle de la confession publique qui aurait été prescrite par une loi particulière, surtout dans l'Eglise universelle, en quoi nous sommes d'accord avec lui; mais on ne pourra nier que cette confession n'ait été usitée pendant quelque temps dans quelques églises particulières.

(2) Telle est l'opinion de Kemnitz, et après lui, Daillé et Bingham.

seurs la mission et le pouvoir d'administrer les sacrements comme ils ont été institués; or, il a voulu que le sacrement de pénitence fût administré en forme de jugement; il a donc, par là même, établi les prêtres juges dans ce sacrement.

Pour la deuxième, je distingue : En leur nom et de leur autorité propre, *je l'accorde;* au nom et par l'autorité de Jésus-Christ, et selon les lois qu'il a établies, *je le nie.*

Pour la troisième, je distingue : Si l'on n'était pas certain de la volonté expresse de Jésus-Christ de n'accorder la rémission des péchés que par pouvoir des clefs, *je l'accorde ;* si on est sûr de cette volonté, *je le nie.* La métaphore des clefs, que Jésus-Christ a employée, démontre clairement que la rémission des péchés est impossible autrement que par le ministère de ceux à qui il a confié ces clefs. A quoi donc, en effet, servirait la clef d'une maison, si la porte en est toujours ouverte (1)?

Pour la quatrième, je le nie. Ce que nous venons de dire indique la réponse à faire.

Pour la cinquième, je le nie. Car la distinction donnée par Bingham est tout arbitraire; en effet, Jésus-Christ a donné à ses apôtres le pouvoir de remettre tous les péchés, sans distinction de péchés publics ou cachés. Si l'Eglise ne prononce pas sur les péchés cachés, dans le for extérieur, elle en connaît dans le for intérieur, d'après le pouvoir qu'elle en a reçu du Sauveur.

Inst. 1. L'absolution est l'exécution d'un bénéfice étranger, et non un jugement; 2. le Christ a ordonné de remettre les péchés, mais non de les connaître; 3. ce qui est prouvé par l'exemple du baptême, que l'on donne pour la rémission des péchés, sans leur manifestation. Donc :

Je réponds, 1. *je distingue :* L'absolution est l'attribution d'un bienfait étranger par un acte judiciaire, et en connaissance de cause, *je l'accorde;* en tous cas, *je le nie.*

2. *Je distingue :* Le Christ a ordonné de remettre les péchés et de les retenir, s'il y a lieu, *je l'accorde;* de les remettre seulement, *je le nie.* Car on ne peut exercer ce pouvoir, si au préalable on ne connaît les péchés.

3. *Je nie la parité.* En effet, le baptême ouvrant l'entrée de

(1) Voir Scheffmacher : Lettres d'un docteur allemand de l'université de Strasbourg à un gentilhomme protestant, Strasbourg, 1730, tome I, lettre 4, proposit. 3. Voir encore Maldonat : du Sacrement de pénitence, ch. 6.

l'Eglise aux infidèles, elle ne peut exercer un véritable jugement envers ceux qui ne sont pas soumis à sa juridiction. « Puis-je juger ceux qui sont hors de l'Eglise? » demande l'Apôtre, dans sa I épître aux Cor., ch. 5, v. 12. C'est pour cela que l'Eglise soumet plus ou moins longtemps à l'épreuve les catéchumènes qu'elle veut admettre au baptême (1).

II. *Object.* 1. Nous n'avons vu nulle part que les apôtres aient obligé les fidèles à se confesser à eux. 2. Saint Paul exige seulement un examen sévère de leur conscience, afin d'approcher dignement de la sainte table, par ces paroles : « Que » l'homme s'éprouve (I Cor., ch. 11, v. 28), » en se fondant sans nul doute sur la doctrine de Jésus-Christ, qui nous apprend, 3. en saint Mathieu, ch. 6, à demander directement à son Père le pardon de nos péchés, par ces paroles : « Re» mettez nos péchés ; » et 4. il nous promet que son Père nous pardonnera, comme nous aurons pardonné à ceux qui nous ont offensé ; or, nous ne les obligeons pas à la dure condition de nous confesser chacun de leurs péchés, avant que nous leur pardonnions. 5. Aussi voyons-nous, aux ch. 2 et 3 de l'Apocalypse, que Jésus-Christ n'impose à quelques évêques prévaricateurs d'autre obligation, pour obtenir le pardon de leurs péchés, que de faire pénitence, comme il était ordonné dans l'Ancien-Testament ; 6. enfin, on ne peut pas supposer que la loi de grâce nous ait imposé un joug auquel n'étaient pas soumis ceux qui vivaient sous la loi de servitude. Donc :

Rép. Pour la première object., transeat. Car il y en a qui ont cru voir la pratique de la confession dans le vers. 16 du ch. 4 de l'épître de saint Jacques et dans d'autres passages (2). Mais sans nous arrêter à cela, *je distingue :* On ne lit pas cela,

(1) Nous avons déjà dit que, anciennement, parmi les épreuves auxquelles on soumettait les catéchumènes, on exigeait d'eux une confession détaillée de leurs péchés ; mais cet usage tomba plus tard en désuétude. J'ai dit *entre autres épreuves,* car il est évident que cette confession n'était pas une confession sacramentelle, et que l'Eglise n'exerçait aucune juridiction sur ces catéchumènes ; mais ce n'était qu'un acte d'humilité qu'on exigeait d'eux, et pour plus grande certitude des dispositions des catéchumènes, avant de les admettre au baptême.

(2) Voy. Scheffmacher, loc. cit.; Maldonat, Traité de la pénitence, prétend que la preuve tirée de saint Jacques, pour établir le précepte de la confession, n'est pas forte : « Confessez-vous donc l'un à l'autre. » D'autres pensent, au contraire, que ce texte est très-positif. En effet, Morin le cite au livre VIII de son Traité de la pénitence, comme une preuve irréfragable de la nécessité de la pénitence, et il montre de plus que les Pères les plus anciens l'ont interprété ainsi.

je l'accorde; on n'y obligea pas les fidèles, quand c'était nécessaire, *je le nie.* Car nous ne voyons nulle part aussi que les apôtres aient baptisé des enfants, sans que cependant on puisse conclure de là que les apôtres n'aient jamais baptisé d'enfants. Mais l'institution divine de la confession une fois établie, il est tout naturel de tirer cette conséquence, que les apôtres ont imposé la confession aux fidèles quand ils l'ont jugée nécessaire, quoique l'Evangile n'en dise rien.

Pour la deuxième, je distingue : Par l'épreuve ordonnée par Jésus-Christ, *je l'accorde;* par une épreuve quelconque, *je le nie.*

Pour la troisième, je distingue : Pour obtenir notre pardon à l'aide des moyens par lui établis, *je l'accorde;* à leur exclusion, *je le nie.*

Pour la quatrième, je le nie. Quant à la rémission elle-même et la volonté d'accorder le pardon, *je l'accorde;* quant au mode, *je le nie.* Car Dieu ne nous pardonne pas comme nous sommes obligés de pardonner à ceux qui nous ont offensés, parce que nous n'avons pas le droit de leur poser nos conditions; tandis que Dieu le peut, et qu'il l'a réellement fait.

Pour la cinquième, je distingue : Par le mode prescrit par Jésus-Christ, *je l'accorde;* par le moyen qu'il leur aurait plu d'adopter, *je le nie.*

Pour la sixième, je réponds : I. Qu'il s'agit ici d'un *fait,* lequel, une fois prouvé, toutes nos interprétations s'évanouissent. II. *Je distingue :* Ce joug est pourtant léger, si l'on veut bien tenir compte de toutes les ablutions légales, des sacrifices, etc., exigés dans l'ancienne loi pour obtenir la rémission de ses péchés, et bien adouci encore par l'abondance des grâces qui nous sont données, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* J'ajouterai que la confession fait notre consolation et tourne à notre profit (1).

(1) Voir Moehler, Symbolique, liv. I, § 33, où, entre autres choses, il dit au n. 2 : « Tout ce qui affecte véritablement l'homme doit de nécessité se » produire au dehors..... Quand l'âme est brisée par le repentir, ce sentiment » veut se révéler au grand jour; alors nous confessons nos péchés à l'Eglise, » et tout ce que nous faisons au prêtre, nous l'avons fait à Jésus-Christ, car » il tient sa place. Que deux ennemis désirent sincèrement se réconcilier, ils » se sentent entraînés à confesser leurs torts, et ce n'est non plus que par » cet aveu que leur réconciliation devient véritable, que la paix rentre dans » le cœur. Telle est en effet la nature de l'homme, qu'il ne croit point lui-» même à ses propres affections, s'il ne les voit manifestées à l'extérieur; et » dans la réalité, les mouvements de notre âme ne sont parvenus à leur

III. *Object.* La confession auriculaire est impossible à un grand nombre de personnes, pernicieuse et pleine de danger. Et d'abord, la confession entière de ses péchés est impossible, soit à défaut de mémoire, de connaissance, ou enfin de discernement entre les péchés mortels et les péchés véniels; de là le trouble de la conscience et les scrupules, qui ne laissent pas de repos à l'âme. 2. Elle est pernicieuse, parce que le pécheur va de chute en chute par la facilité qu'elle lui donne d'obtenir son pardon et le pousse dans une fausse sécurité de conscience, tandis que tout occupé de la confession matérielle, il songe à peine à s'exciter à la contrition de ses fautes. 3. Elle est pleine de danger pour l'Etat, qui a tout à craindre pour sa sûreté dans cette manifestation des consciences, où les confesseurs peuvent persuader aux pénitents la désobéissance aux lois de l'Etat, des entreprises contre la sûreté publique ou la vie des princes. Il n'y a pas moins de danger pour le confesseur lui-même, qui est obligé d'entendre et de lire des choses obscènes, dont il est impossible que son imagination ne soit souillée; de là les ordonnances contre *les solliciteurs.* Enfin, elle est pleine de danger pour le pénitent lui-même, qui est obligé de se remettre en mémoire des souvenirs qu'il est tenu de déplorer, et qui sont faits pour éveiller en lui l'attrait du mal; ensuite, il ne rougit plus de ces fautes dont il a fait si souvent l'histoire, et il est bien à craindre qu'il ne sorte jamais du bourbier du vice. Donc :

Je réponds : I. Qu'il s'agit généralement d'un *fait,* lequel une fois établi, tout ce fatras d'érudition et de langage ambitieux entassé par nos adversaires croule de lui-même. Et puis, nos adversaires font des paralogismes quand ils représentent dans leurs attaques la confession auriculaire, telle que se l'imagine le cerveau échauffé des protestants ou les esprits viceux et prévenus, mais non telle qu'elle est dans l'usage vrai et légitime et dans son institution.

Je réponds, II. *je nie l'antécédent*, et pour la première preuve, *je distingue :* Si nous étions obligés à quelque chose qui est au-dessus de nos forces, *je l'accorde;* mais si nous ne

» dernier complément que lorsqu'ils ont reçu une forme visible..... Celui qui » déteste, abhorre le péché, le confesse avec douleur et tout ensemble avec » joie; avec *douleur,* parce que le péché est le mal propre du pécheur; avec » *joie,* parce qu'en le confessant, le pécheur s'en sépare et s'en éloigne. » Je serais trop long si je voulais rapporter ici les belles paroles de Manzoni sur ce sujet, dans sa Morale catholique, ch. 8, § 3.

sommes tenus qu'à agir dans la mesure de nos forces aidées du secours de la grâce, *je le nie*. Or, comme nous l'enseigne le concile de Trente, nous sommes obligés seulement de confesser les péchés dont nous pouvons nous souvenir après un examen sérieux et attentif. Disons-en autant de tout ce que nous opposent nos adversaires, puisque les fidèles doivent se confesser selon qu'ils ont conscience de leurs péchés. D'ailleurs, la charité et l'habileté du confesseur vient au secours des personnes peu éclairées.

Pour la deuxième. Par le fait de sa propre malice, *transeat*, ou *je l'accorde;* du sacrement lui-même, *je le nie*. Tant s'en faut, en effet, que la confession facilite le péché; qu'au contraire, plus on est pécheur plus on fuit le péché, et plus on est bon plus on s'en approche fréquemment. Il peut se rencontrer, en effet, des esprits tellement grossiers, qu'ils ne s'attachent qu'à l'écorce de la confession, sans se soucier des dispositions du cœur qui sont requises pour recevoir comme il faut ce sacrement; il faut les instruire et les exhorter à mieux faire; mais on ne doit pas abolir pour cela la confession. Car l'expérience nous démontre qu'il en résulte tant d'avantages pour les chrétiens, qu'il n'y a pas de frein plus propre à retenir les passions des hommes et à les contenir dans le devoir. Les protestants eux-mêmes et les incrédules en ont fait souvent l'observation (1) et ont tenté de vains efforts pour en rétablir l'usage (2).

Quant à la troisième, je le nie. Bien loin de là, la chose publique en retire les plus grands avantages. Car les confesseurs savent qu'il est écrit : « Recommandez-leur d'être soumis aux » princes et aux puissances (ép. à Tite, chap. 3, v. 1). » Les artisans de révolutions et de troubles sont les plus cruels ennemis et les persécuteurs des prêtres. Les confesseurs n'ignorent pas non plus qu'il est de leur devoir d'obliger à la

(1) Le baron de Starck a recueilli de nombreux aveux des protestants et des incrédules sur cette matière, entre autres de Voltaire, qui dit dans ses Annales de l'empire, t. I, p. 41 : « Les ennemis de l'Eglise romaine, qui se » sont élevés contre une institution si salutaire (la confession auriculaire), » semblent avoir ôté aux hommes le plus grand frein qu'on peut mettre à » leurs crimes secrets. Les sages de l'antiquité en avaient eux-mêmes senti » l'importance. » Voy. aussi Entretiens philosophiques, pag. 28 et suiv., et le comte de Maistre : du Pape, liv. III, ch. 3, § 1, et Esslinger, ouv. cit., § 1.

(2) Voir Scheffmacher, ouv. et liv. cit., où il rapporte entre autres choses la pétition des ministres protestants au bourgmestre de Strasbourg, pour réclamer le rétablissement de la confession. Voir le Dictionnaire théologique de Bergier, art. Confession.

restitution ceux qui ont pris ce qui ne leur appartenait pas par tout moyen frauduleux, de réparer le tort qu'ils ont fait à la réputation du prochain, en un mot, de faire tout ce qu'il faut pour réparer, par toute espèce de moyens, les torts quels qu'ils soient, qu'ils ont pu lui occasionner. Ces considérations et une foule d'autres, que nous passons sous silence pour abréger, prouvent jusqu'à l'évidence qu'un Etat, loin d'avoir à souffrir de la pratique de la confession, doit en attendre les plus grands services (1). Les confesseurs n'ont rien à craindre pour eux-mêmes, si, munis de la prière, ils portent au tribunal de la pénitence la modestie, la gravité, la prudence et la charité, ainsi que de tout temps les hommes les plus recommandables par leur sainteté ont exercé ce saint ministère au profit de leur âme et de celle des autres. Bergier fait remarquer avec raison que les mauvais prêtres n'abhorrent rien tant que de confesser (loc. cit.). En effet, ce ministère est une leçon perpétuelle pour les confesseurs eux-mêmes. S'il y a des hommes perdus de mœurs qui en abusent, c'est leur affaire, car ils en rendront compte à celui de qui ils tiennent la place dans cet exercice sublime du ministère (2). Enfin, la confession ne saurait être un danger pour le pénitent, s'il examine ses péchés avec un cœur contrit et s'il en fait l'aveu sincère avec la prudence et la modestie convenables; autrement, la confession faite même à Dieu seul, comme le veulent nos adversaires, ne serait pas exempte de périls; on devrait éviter tout examen de conscience, quoi qu'en dise de lui-même le saint roi Ezéchias : « Je repasserai toutes les années de ma vie » dans l'amertume de mon cœur (Isaïe, c. 33, v. 25). »

(1) Le protestant Claus. Harms parle ainsi au roi de Prusse : « Je ne saurais » rien recommander à votre majesté, avec plus d'instance, que la confession; » car l'Eglise n'a rien de plus efficace pour contenir les chrétiens dans la » crainte de Dieu, qui est la base du respect, de la soumission et de l'obéissance » que des sujets doivent à leur souverain. L'erreur sur cette matière (dont ne » sont pas responsables, je l'espère, ceux qui la propagent) contient le germe » de tous les crimes d'Etat et menace les trônes. » On voit la même chose dans les Ephémérides évangéliques de Berlin, 1828, n. 81. Je pourrais enregistrer ici une foule d'autres aveux de protestants. En attendant, voy. Esslinger, ouv. cit.; Bergier, Dictionnaire de théologie, art. Confession.

(2) Voy. ce que dit sur ce sujet Manzoni (loc. et ouv. cit.), et Feller, Catéchisme philosophique, art. Confession.

PROPOSITION II.

Cette vérité repose encore sur la tradition.

Les protestants prétendent que la doctrine et la pratique, ou du moins l'obligation et la nécessité de la confession (1), a été introduite en 1215, par Innocent III, au IV concile de Latran. Ainsi donc, si nous prouvons 1. que tous les Pères des siècles antérieurs ont enseigné la nécessité de la confession pour tous ceux qui se sentaient coupables de fautes graves, 2. que la pratique ou l'usage de la confession a toujours été observé dans l'Eglise universelle, nous mettrons à nu leur ignorance ou leur mauvaise foi, ou plutôt l'une et l'autre. Or, la tâche n'est pas difficile.

D'abord, les écrits des Pères démontrent que telle a toujours été leur doctrine touchant ce point de foi; et pour ne pas être trop long, selon notre habitude, nous diviserons ces passages des Pères en différentes classes. La première est celle de ceux qui soutiennent que les prêtres seuls peuvent remettre les fautes des pécheurs, après qu'ils en ont fait l'aveu; tels sont, parmi les Pères latins, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Innocent, saint Léon, martyr, saint Augustin et saint Grégoire, martyr; parmi les Grecs, Origène, saint Basile, qui répond ainsi à la 228e demande : *A qui faut-il confesser ses péchés?* « Il faut nécessairement les confesser à ceux à qui il » appartient de dispenser les divins mystères (2), » et saint Jean Chrysostôme (3). La seconde, celle de ceux qui disent que la confession sacramentelle est la règle de la pénitence publique ou privée, qui doit être imposée selon la prudence du prêtre; c'est ainsi que parlent les Pères que nous avons cités, de même que le concile de Laodicée, canon 2, qui ordonne de régler, pour les pénitents qui persévèrent dans l'humilité,

(1) Beaucoup de protestants conviennent actuellement de cette vérité, que la confession est très-ancienne; mais ils affirment que son usage était libre, que le Christ n'ayant pas rendu obligatoire la confession, l'Eglise ne pouvait pas sérieusement l'introduire. Ainsi Daillé, Bingham, etc., vers la fin de 1784; il faut y ajouter Eybel, dans l'ouvrage qu'il a écrit sur ce sujet.

(2) Œuvres de saint Basile, Abrégé des règles, édit. de Saint-Maur, t. II.

(3) Pour ne pas prolonger indéfiniment les citations, voy. tous ces textes en particulier dans Bellarmin, Traité de la pénitence, liv. III, chap. 5 et suiv.; ainsi que Scheffmacher, ouv. cit., 4e lettre, prop. 2 et 3; enfin Muzzarelli, le Bon usage de la logique, édit. de Florence, 1822, t. IV, opusc. 13, de la Confession auriculaire.

le temps de leur pénitence, d'après l'espèce des péchés qu'ils ont commis (Hardouin, *Actes des conciles*, t. I, col. 782), le concile de Châlons (canon 8, ibid., t. III, col. 949). Le concile *in Trullo*, qui prescrit aux prêtres, dans son canon 102, « de » faire attention à la gravité des péchés et la promptitude de » la conversion du pécheur, et ainsi de proportionner le » remède à la maladie (ibid., col. 1698). » Bien longtemps auparavant, Origène avait employé cette comparaison de la médecine (1). La troisième est celle de ceux qui disent que l'Evangile est annulé par celui qui cache les péchés qu'il a dans le cœur; qui reprennent vivement la fausse honte qui les retient dans la confession qu'ils font au prêtre, et qu'on doit leur faire comprendre qu'au lieu de cette honte salutaire, ils se font à l'âme une plaie mortelle; que, du reste, personne ne doit approcher de la sainte table s'il se sent souillé de péchés mortels, s'il ne s'en est point confessé auparavant; tel est la pensée des Pères que nous avons cités, et voici en quels termes Origène exprime la sienne : « Si nous faisons une faute secrète, » si nous commettons quelque péché par paroles, ou même » par pensée, il faut que nous le déclarions, que nous le révé- » lions. Or, cette accusation, cet aveu doivent être faits par » le coupable lui-même (2). » Tertullien parle de la même manière (3).

Quant à l'usage et à la pratique de la confession avant Innocent III, le fait est prouvé 1. par ce que nous raconte l'histoire du XII[e] au VII[e] siècle, des empereurs, des rois et des princes,

(1) Homélie 2, sur le Ps. 37; voici ce qu'il dit au n. 6 : « De même que » ceux qui ont pris une nourriture indigeste, ou qui ont l'estomac plein d'hu- » meurs glaireuses dont il ne peuvent se débarrasser, sont soulagés en provo- » quant des vomissements, de même des pécheurs, s'ils cachent leurs péchés » et les gardent sur leur conscience, en souffrent beaucoup intérieurement » et sont comme suffoqués par l'humeur visqueuse et maligne du péché. Mais » si le pécheur se fait lui-même son accusateur et qu'il avoue ses péchés, il » vomit aussitôt son péché et rejette toute cause morbide. Vous n'avez qu'une » chose à faire, c'est d'examiner avec soin à qui vous devez les confesser. » Eprouvez d'abord le médecin à qui vous devrez découvrir la cause de votre » maladie. » Edit. de Saint-Maur, t. II, p. 688.

(2) Homélie 3, sur le Lévitique, n. 4; ibid., p. 196. Les protestants n'ont pu échapper à cette charge écrasante de preuves tirées de ce Père qu'en disant que cette homélie d'Origène est apocryphe, comme l'a fait Daillé; mais voy. Huet, *in Origenarium*, liv. III, sect. 3; Ch. de La Rue, dans son avertissement sur le nouvel ouvrage d'Origène, publié par Noël Alexandre, dans l'Abrégé de l'histoire ecclésiastique du III[e] siècle.

(3) De la Pénitence, ch. 8. Je suis loin de l'avis d'Albaspinæus, qui applique à la pénitence publique ce que dit ici Tertullien.

qui avaient tous leur confesseur (1); 2. par le fait de prêtres qui confessaient les soldats; 3. des évêques qui, ne pouvant suffire à entendre toutes les confessions de pénitents qui se présentaient au tribunal de la pénitence, les adressaient aux moines; 4. des prêtres qui priaient ainsi au saint sacrifice de la messe : *Pour ceux dont j'ai entendu la confession;* 5. de ceux qui étaient obligés, par les canons, à se confesser à certaines époques; car l'évêque, d'après un statut du concile de Rouen, devait demander, dans ses visites diocésaines, « si l'on » se confesse au moins une fois l'année, c'est-à-dire au com- » mencement du carême; » 6. des malades qui se confessaient quand il y avait danger de mort; 7. de la sollicitude que l'Eglise mettait à cette époque pour qu'aucun malade ne mourût sans la confession sacramentelle; 8. les fidèles qui confessaient leurs fautes graves avant de recevoir la sainte communion, comme il est constant, par ce que dit Anastase Sinaïte, écrivain du VII[e] siècle (2), et par saint Paulin d'Aquilée (3). Tellement qu'on voit ce péché dans les différentes formules d'examens de consciences, publiées aux VI[e], VII[e] et VIII[e] siècles. « J'ai reçu indignement, sans pénitence et » sans confession, le corps et le sang du Seigneur, dans mon » corps souillé et profané (Scheffmacher, loc. cit.); » 9. des miracles opérés à ce sujet; par exemple, celui que rapporte Pierre le Vénérable, d'un jeune homme malade; *un prêtre ayant été appelé auprès de lui pour le confesser,* il ne put jamais recevoir la sainte hostie, parce qu'il avait caché quelques péchés en confession (ibid.); 10. et pour omettre une foule d'autres preuves, je dirai seulement que ceux qui portèrent le christianisme en Angleterre, sous saint Grégoire, martyr, et son successeur, Vitalien, y introduisirent, entre autres préceptes, celui de la confession (4).

(1) Voir tous ces documents dans Scheffmacher, ouv. cit., prop. 1.

(2) Voici ses paroles : « Confessez vos péchés à Jésus-Christ par le ministère » des prêtres; » de la sainte Confession, n. 5; dans Combéfis, dans le nouveau Supplément.

(3) Livre de sermons à l'usage de Henri, duc de Frioul, chap. 33, édit. de Venise, 1737. Voyez aussi la note de l'éditeur, *in h. l.,* où il cite d'autres passages des saints Pères.

(4) Lingard, Antiquités de l'église anglo-saxonne, 2e édit., Newcastle, 1810, chap. 7, pag. 200 et suiv., où il cite plusieurs passages d'Egbert, Livre de l'église établie par la loi; de Bède et d'autres, qui établissent que la confession était pratiquée en Angleterre à cette époque, contre Welock, qui prétendait qu'alors la pratique de confession était libre chez les Anglo-Saxons; il cite

Toutes ces preuves commencent au XII[e] siècle et remontent au VI[e]. Or, au V[e] siècle, saint Augustin, pour engager les pécheurs à faire pénitence pendant qu'ils jouissent de la santé, leur donne cette raison : « Parce que, dit-il, s'il attend les derniers moments, il ne sait s'il est capable de recevoir le sacrement de pénitence, et s'il pourra confesser ses péchés à Dieu et au prêtre (1). » Au IV[e] siècle, saint Ambroise, selon le rapport de son biographe, saint Paulin, dit qu'il s'occupait beaucoup à entendre les confessions secrètes des fidèles, avec une grande bonté et une extrême charité. « En effet, dit-il, toutes les fois qu'un pécheur venait lui faire l'aveu de ses fautes, il pleurait tellement, qu'il forçait son pénitent à pleurer, car il semblait être coupable avec le pécheur. Et il ne révélait à personne les fautes qu'on lui avait révélées, sinon à Dieu seul, auprès de qui il intercédait pour son pénitent (n. 39). » Au III[e] siècle, Origène recommande aux pénitents de bien choisir le prêtre auquel ils veulent confesser leurs péchés (loc. cit.). On connaît le fait rapporté par saint Irénée, et qui arriva au II[e] siècle, de ces femmes qui, ayant été entraînées par Marc le Magicien, « retournèrent à l'Eglise et confessèrent avec leurs autres fautes celle-ci (liv. I, ch. 6, n. 3), » c'est-à-dire qu'elles s'étaient rendues coupables avec lui, et qu'elles s'étaient éprises d'un fol amour pour lui; mais que quelques-unes d'elles n'ayant osé avouer ce crime, avaient désespéré de la vie de Dieu (2). Dans le même siècle, Tertullien condamne « ceux qui prétendent échapper à la confession, ou qui la diffèrent de jour en jour, plus frappés de la honte

entre autres choses ces paroles tirées d'un sermon sur la pénitence, par Welock lui-même : « Il est vrai que personne n'obtiendra de Dieu le pardon de ses péchés, s'il ne les confesse à un ministre de Dieu, et s'il n'en fait pénitence comme il le lui commandera. »

(1) Sermon 393 et l'homélie 41, des Pénitents. Tout le sermon traite ce sujet.

(2) Ibid., chap. 13, édit. de Massuet, n. 5, où il dit encore : « Etant revenues très-souvent à l'église, elles confessèrent qu'il avait enflammé leurs sens de volupté, et qu'elles l'avaient aimé avec une passion effrénée. » Il raconte ensuite de la femme d'un diacre qui avait été tellement égarée par cet homme, « qu'après que ses frères l'eurent convertie avec beaucoup de peine, elle passa tout son temps à faire sa confession; » et au n. 7 : « Et ils séduisirent plusieurs femmes qui, ayant des consciences tellement gangrenées, que quelques-unes d'entre elles font des confessions publiques; mais que d'autres ne pouvant supporter cette confusion, quelques-unes se retirent sans rien dire, désespérant de la vie de Dieu, et d'autres se retirèrent tout-à-fait; tandis que les autres hésitaient, sans savoir quel parti prendre. »

» qu'ils ont méritée, que de la perte de leur salut éternel » (*Traité de la pénitence,* l. c.). » Ces auteurs parlent de la confession comme d'une institution divine. Tertullien déclare ouvertement que *la confession a été établie de Dieu* (1); nous sommes donc forcés d'avouer que la confession était déjà établie au I[er] siècle, parce que si elle eût été établie tout récemment, les saints Pères ne l'eussent pas attribuée à Jésus-Christ.

Vient ensuite la doctrine de l'institution et de la nécessité divine de la confession, et de son usage chez les Grecs, les Arméniens, les Coptes, les Ethiopiens, et les autres sectes orientales des nestoriens et des monophysites, qui se séparèrent de l'Eglise romaine au V[e] siècle (2). Or, ces sectes n'ont pas changé cette doctrine et cette pratique depuis Innocent III. De là, l'inexpugnable argument de prescription, qui écrase de son poids tous les hérétiques ensemble.

Dans cet état de choses, qui ne serait étonné de l'impudence et de la stupidité des protestants, qui, après une critique si éclairée et si sérieuse, osent soutenir que Innocent III établit la confession au XII[e] siècle, ou du moins en fit une obligation? C'est sans doute avec le même sens que nous avons vu, il y a quelques années seulement, des protestants attribuer la doctrine de la présence réelle de Jésus-Christ, dans l'eucharistie, au moine Paschase, qui l'aurait introduite dans l'Eglise au IX[e] siècle. Nous avons cité les saints Pères et les auteurs ecclésiastiques qui, prenant à l'ère apostolique jusqu'au XII[e] siècle, enseignent que la confession est d'institution divine; et ensuite, remontant du XII[e] siècle jusqu'aux apôtres, nous avons établi, par des preuves indubitables, la certitude, l'établissement divin de la pratique et de l'obligation de la confession, malgré le désaccord de toutes les sectes qui se séparèrent de l'Eglise au V[e] siècle.

(1) Ibid., ch. 11, où il est encore mieux prouvé que Tertullien parle ici de la confession proprement dite, établie et ordonnée par Jésus-Christ, et non de la pénitence publique, ou simplement d'une démonstration et d'une espèce de confession sommaire, dans laquelle le pécheur fait sa confession à Dieu seul. En effet, c'est l'Eglise et non pas Dieu qui a établi cette pénitence publique, et il est impossible d'expliquer en ce sens les exagérations de Tertullien sur la honte, la modestie, etc.; car quelle honte éprouvent les protestants dans leurs confessions publiques sommaires? Le savant écrivain pense que la confession, tant publique que privée, était alors sacramentelle, comme le fait observer Massuet, dissert. 3, Irén., art. 7, n. 75.

(2) Voir Renaudot, Perpétuité, etc., t. III, liv. III, ch. 3 et suiv., et liv. IV, ch. 1 et suiv.

Objections.

I. *Obj.* I. Les preuves que l'on vient de citer ne démontrent nullement la nécessité de la confession auriculaire, mais bien 1. la pratique d'une espèce de confession quelconque faite à Dieu, et non pas au prêtre; 2. ou d'une confession en masse, mais non d'une confession détaillée de chacun des péchés; 3. ou d'une confession libre et de dévotion, que les moines introduisirent d'abord, mais qui n'est pas nécessaire; 4. ou pour recevoir les avis convenables à la position, ou une pénitence qui nous facilite le pardon en nous faisant espérer en la miséricorde de Dieu; ou 5. des péchés commis publiquement et non en secret. Ce qui est confirmé II, par les mœurs des Grecs et des anciens Orientaux, où l'usage n'est point ou presque point en pratique, et par conséquent de précepte. Donc :

Pour la première obj., je le nie. 1. Car les Pères et les auteurs ecclésiastiques que nous avons cités parlent seulement de cette confession que l'on fait à Dieu par *le ministère du prêtre,* comme le dit Anastase le Sinaïte (loc. cit.), ainsi que le dit encore saint Grégoire, martyr, et comme nous l'apprennent une foule d'autres documents touchant le sens de cette forme de la confession que l'on doit faire à Dieu (voir Muzzarelli, diss. cit.). Ils parlent également de cette confession dont quelques personnes se dispensaient par un sentiment de honte, et par là compromettaient leur salut éternel, ainsi qu'on le voit dans saint Irénée, Tertullien, saint Chrysostôme et autres.

2. Ils parlent de la confession détaillée des péchés en particulier; parce *qu'il faut,* dit Origène, *qu'ils soient déclarés;* saint Cyprien en dit autant (1).

3. Ils veulent dire la nécessité absolue de la confession sans laquelle les péchés ne sont pas pardonnés, comme nous l'avons dit (2). Or, il est ridicule de leur part de dire ensuite que la confession a été introduite par des moines, comme objet de dévotion; en effet, pour ne rien dire de plus, ces femmes séduites par Marc n'étaient ni des moines ni des religieuses,

(1) Traité *de lapsis,* p. 191. Voir la citation faite plus haut. L'éditeur Morin rassemble plusieurs témoignages du même martyr sur ce sujet, et combat Fell, dans sa préface, édition d'Oxford.

(2) Voir l'avertissem. des éditeurs de Saint-Maur, sur le Livre sur la chute d'une vierge consacrée à Dieu, œuvres de saint Ambroise, t. II.

4. Les fidèles ne se confessaient pas davantage pour recevoir des instructions, mais bien la rémission de leurs péchés, des mains de ceux à qui les clefs du royaume des cieux, selon le langage unanime des Pères, ont été confiées pour lier et pour délier (1).

5. Enfin, il ne s'agit pas seulement de la confession des péchés publics, mais encore des péchés *secrets*, comme le prouvent les témoignages que nous avons rapportés.

Pour la deuxième, je le nie. Car il n'y a rien de mieux établi que les preuves du contraire citées par Renaudot, Morin, Wanslebius.

II. *Object*. 1. Les biographes des saints évêques et prêtres des premiers âges ne disent nulle part qu'ils aient confessé, et ce qui est plus fort, ils ne disent pas plus que ces saints personnages se soient eux-mêmes confessés, même à l'article de la mort. 2. L'histoire ne nous transmet aucune objection faite par les païens contre la confession. 3. L'hôpital fondé à Rome par Fabiola n'avait point de prêtre qui dût confesser les malades; il n'y en avait pas aussi durant la peste qui sévit à Carthage et à Alexandrie, sous l'épiscopat de saint Cyprien et Denis d'Alexandrie, point d'aumôniers encore dans les armées de terre et de mer et pour les passagers. 4. Les instructions sur la confession étaient autrefois inconnues, tandis que nous avons aujourd'hui des *Abrégés*, des *Petits abrégés*, des *Manuels des curés*, des *Pénitenciers*, des *Miroirs des confesseurs*, des *Instructions*, des *Aphorismes*, des *Décisions de cas de conscience*, etc., etc., qui remplissent nos bibliothèques.

Je réponds, I. que toutes ces preuves sont négatives et qu'elles sont impuissantes contre tant de preuves positives que nous avons données. Bien des raisons expliquent ce silence : 1. le manque presque absolu de monuments des premiers

(1) Massuet dit dans sa dissert. 3, art. 7 : « Si ces femmes, dit-il, croyaient » trouver à leur état un autre remède; si une confession faite à Dieu seul, et » si une pénitence volontaire eût suffi pour l'expiation de leurs crimes, » pourquoi leur hésitation? Pourquoi se séparaient-elles de l'Eglise, et pour- » quoi leur incertitude et leur doute entre une défection et une réconciliation? » Pourquoi n'avaient-elles plutôt recours à un remède aussi facile? Que » Grabe résolve cette difficulté, et qu'il nous dise si jamais une pareille honte » et une telle inquiétude sur leurs péchés a fait le tourment des consciences » de ses partisans. Ils eurent grand soin, pour ne pas se trouver dans un » semblable embarras, de rejeter entièrement la cause de ces scrupules de » conscience. Mais on ne connaissait pas un moyen de salut aussi expéditif du » temps de saint Irénée. »

siècles qui soient parvenus jusqu'à nous; 2. la discipline du secret, si rigoureusement observée alors; 3. la méthode suivie par les biographes n'embrassait pas, comme celle de nos jours, tout le détail de la vie des saints.

II. *Pour la première obj., je le nie,* parce que nous avons prouvé le contraire par les citations que nous avons faites de saint Irénée, d'Origène et surtout de saint Paulin et de saint Ambroise. Que si nous ne lisons pas expressément que ces saints se soient confessés à l'heure de la mort, les hagiographes l'avancent implicitement, en disant qu'ils ont reçu la sainte eucharistie (1). Car il n'est pas douteux que ces saints n'aient fait précéder la communion par l'épreuve que l'Apôtre impose à tous les fidèles, et à laquelle eux-mêmes obligeaient les autres. Ensuite, ces saints évêques et ces dignes prêtres lavaient leurs péchés dans leur sang par le martyr. Du reste, nous lisons que saint Eloi fit une confession générale de toute sa vie (2).

Pour la deuxième, transeat. Puisque, de même que nous l'avons fait observer ailleurs, on dérobait aux païens la connaissance de nos mystères, il n'est donc pas étonnant qu'ils les ignorassent. Mais Baronius pense que la calomnie inventée par les païens contre les chrétiens, rapportée par Minutius-Félix, dans son *Octavius,* que les chrétiens adoraient les parties sexuelles des prêtres (3), venait de ce qu'ils se prosternaient à leurs pieds quand ils allaient se confesser (4).

Quant à la troisième, je distingue : C'est-à-dire que l'on ne nous dit pas qu'il y ait eu des prêtres préposés précisément à entendre les confessions, *je l'accorde;* mais qu'il n'y en ait

(1) Gibbon, Histoire de la chute de l'empire romain, fait observer que saint Ambroise est le premier qui ait reçu la sainte eucharistie à son lit de mort. Mais c'est une erreur.

(2) Voir sa vie écrite par saint Ouen, liv. I, ch. 7; saint Grégoire de Tours rapporte le même fait dans la vie de saint Yrieix, dans Mabillon, tome IV des Anecdotes; on en lit autant dans la vie de saint Tillon (Bollandistes, 7 juin); D. Martène, des Anciens rites de l'Eglise, en donne une foule d'autres exemples, liv. I, II part., ch. 6, art. 2, § 9.

(3) Bibliothèque des Pères, édit. de Venise, t. II, p. 386.

(4) Ann. 56, n. 18. Je ferai observer, en passant, qu'autrefois on restait assis pour se confesser, comme le prouve D. Martène par plusieurs exemples, dans les Anciens rites de l'Eglise, liv. I, part. II, ch. 6, art. 3, § 5; Allatius, liv, III, de l'Accord des églises d'Orient et d'Occident, ch. 9, n. 6, dit que cet usage est encore observé chez les Grecs. La raison que cet auteur donne de cette pratique est la longueur des confessions, qui étaient moins fréquentes autrefois que de nos jours.

pas eu pour cela, *je le nie*. Car nous devons plutôt induire qu'il y en a eu par analogie, par la doctrine des Pères et par la pratique de la confession. Autrement, nous devrions aussi conclure, pour la même raison, qu'on ne donnait pas autrefois la sainte eucharistie, puisque l'histoire ne nous dit pas qu'il y avait des prêtres préposés à ce saint office dans les hôpitaux et pour les voyageurs, etc.

Pour la quatrième, transeat. En effet, les anciens y suppléaient d'une autre manière; nous dirons encore qu'ils avaient pour règle de conduite les canons des conciles, qui furent bientôt remplacés par les rituels et les pénitenciers, etc. Nous avons déjà, au VI[e] siècle, des formulaires et des instructions pour les confesseurs et pour les pénitents. Ainsi, de même que nous n'avons point le catalogue de tous les traités de théologie dogmatique avant la méthode scholastique, de même ceux de théologie morale qui furent rédigés d'après les règles de la science ne nous sont pas parvenus. Il en est ainsi de tant de décisions des jurisconsultes qui manquaient autrefois, bien que les lois eussent été promulguées et que les Codes Théodosien et Justinien eussent été publiés.

III. *Obj*. Nous objecterons la fameuse histoire de Nectaire, arrivée en 390. Une dame de haute naissance ayant révélé en confession qu'elle avait des habitudes criminelles avec un diacre, et comme, au rapport de Socrate, « ce fait avait exposé » les ecclésiastiques à l'animadversion publique, un prêtre de » l'église d'Alexandrie, nommé Endœmon, persuada à l'évêque » Nectaire d'abolir les prêtres pénitenciers et de permettre à » chacun de s'approcher des sacrements, selon qu'il s'en trou» verait digne, en conscience (liv. V, chap. 19). » D'où Calvin, Kemnitz et beaucoup d'autres tirent cette conclusion : Donc la confession a été abolie. Par conséquent, la confession est une institution ecclésiastique (1). Et Daillé en tire cette autre conclusion : Donc, la confession auriculaire n'existait pas du temps de Nectaire, car si elle eût été établie alors, Socrate, Nicéphore et Sozomène, qui racontent cette histoire, en auraient fait mention (2).

(1) Institut., liv. III, ch. 4, § 7, où il ajoute : « Ici, ces âmes dressent les » oreilles. Si la confession auriculaire avait été une loi de Dieu, comment » Nectaire eût-il eu l'audace de la supprimer et de l'abolir ? »

(2) De la Confession sacramentelle ou auriculaire des Latins, Genève, 1661, liv. IV, chap. 21.

Réponses. Je nie les deux conséquences. Car Nectaire ne fit qu'abolir la charge de prêtre pénitencier établie au IIIe siècle, après la persécution de Dèce, comme le rapporte Socrate (au commencement des chap. que nous avons cités). Or, la charge de pénitencier consistait non-seulement à entendre les confessions secrètes et sacramentelles, mais encore à informer contre les coupables, selon la qualité du délit, quand il y avait lieu, à obliger les pénitents à dénoncer les pécheurs privés, à intenter une action juridique, d'en informer l'évêque afin de procéder contre eux, ainsi qu'il arriva pour le fait de cette dame de haute naissance. Car elle fit une double confession, ainsi que Socrate le rapporte : « Dans la première, elle con-
» fessa chacun des péchés dont elle s'était rendue coupable
» après son baptême; ensuite (ou selon que le dit le même
» Socrate), après un certain temps, elle avoua un autre crime,
» c'est-à-dire qu'un diacre de l'Eglise avait eu avec elle un
» commerce criminel (1). » Ce fut dans cette dernière confession qu'elle fut forcée de dénoncer le diacre son complice, lequel fut, pour cette raison, expulsé de l'Eglise, et ce fut la connaissance de cette faute qui occasionna ce soulèvement et ces injures contre les ecclésiastiques. Ce tribunal, que j'appellerai mixte, fut supprimé pour un temps, dans l'église de Constantinople, et la confession fut ramenée à sa simplicité primitive (2). Sozomène, qui rapporte le même fait, mais qui écrivait seulement quarante ans après Nectaire, dit qu'on ne peut recevoir la rémission de ses péchés sans la confession. « Comme il est indispensable, dit-il, de confesser ses péchés
» quand on va en demander la rémission, on a toujours
» regardé, et avec justice, comme une chose pénible et humi-
» liante de révéler des péchés au prêtre, au milieu de
» l'assistance de toute l'église et comme sur un théâtre (3). »
C'est ce qui nous fait voir la bonne foi et la sagesse de Calvin, de Kemnitz, de Daillé et des autres hérétiques, qui nous font

(1) Voir le texte grec. Ce qui est cause de l'erreur de nos adversaires, c'est qu'ils ont suivi la traduction de Christophore, qui avait traduit ainsi ce passage: « Cette femme, dans le cours de sa confession, etc. » Valésius prouve que cette traduction est fautive, puisque Socrate ne parle pas d'une seule et même confession, mais de deux confessions bien distinctes l'une de l'autre, toutes deux faites secrètement au prêtre seul.

(2) Voyez Valesius sur ce passage, et les remarques de Pétau sur saint Ephrem, hérésie 59.

(3) Liv. VII, ch. 16. Voyez le texte grec.

de semblables objections. Ce fait, qui a été soumis à la plus rigoureuse critique historique, nous fournit une preuve irréfragable de la nécessité et de la pratique de la confession admises dès le VI[e] siècle.

IV. *Obj.* Quelque temps avant et quelque temps après le concile de Latran, il fut dit souvent que la confession faite au prêtre est libre, puisqu'il suffit de se confesser à Dieu seul. D'abord, le II[e] concile de Châlons, qui, après avoir énoncé cette proposition, ne la condamne pas (1). 2. Pierre Lombard, bien qu'il l'improuve, ne la taxe point d'hérésie (liv. IV, d. 17); 3. Gratien, qui énumère tous les hommes sages et religieux qui enseignent que « la contrition du cœur seule et la » satisfaction intérieure réconcilient le pécheur avec Dieu, sans » qu'il soit besoin de la confession orale (dist. 1, *de la Pénit.*). » Tous ces témoignages sont antérieurs au concile de Latran. Après lui, Jean Semeca, commentateur de Gratien, rejette ouvertement la nécessité de la confession orale; Pierre de Tolède, dans le petit traité qu'il fit paraître sur la confession, soutient les propositions suivantes : 1. Que les péchés mortels sont effacés par la contrition seule, indépendamment du pouvoir des clefs; 2. que la confession détaillée des péchés n'est pas de droit divin; 3. qu'on ne doit point se confesser des mauvaises pensées. Donc :

Rép. Je distingue l'antécédent. C'est-à-dire que cette opinion fut soutenue par un petit nombre de canonistes sans crédit, dont on ne doit pas tenir compte, *je l'accorde;* par un grand nombre, *je le nie* (2). En effet, ils s'écartèrent ouvertement de la foi et de la tradition constante de l'Eglise.

Pour la première preuve, je distingue : Le concile de Châlons n'infligea point la note d'hérésie à leur opinion, soit parce qu'alors il n'y avait pas eu encore de décret porté contre eux par l'Eglise, soit parce que les fauteurs péchaient plutôt par ignorance que par malice, *je l'accorde;* mais *je nie* que le concile de Châlons ne l'ait pas improuvée (3).

On peut faire la même réponse à la deuxième preuve (4).

(1) Hardouin, Actes des conciles, tome IV, col. 1057.

(2) Noël Alexandre, dissert. 14, sur les siècles XIII et XIV, § 35.

(3) Comme il appert par le contexte de ce canon, où il est question plutôt d'une erreur pratique, comme on dit, que d'une erreur spéculative et théorique.

(4) Saint Thomas, exposant le texte qu'on nous objecte dans son commen-

Pour la troisième, transeat. Parce qu'on ne sait pas encore si cette distinction de la pénitence est bien le véritable sentiment de Gratien, ce que de graves critiques nient formellement (1); parce qu'aussi il est bien plus probable que Gratien, si toutefois cet ouvrage est bien de lui, ne touche pas la question de la nécessité de la confession, mais qu'il examine seulement si les péchés peuvent être remis par la contrition seule, avec le désir de se confesser, s'il n'y a pas de confesseur; ou que l'on puisse recourir, comme l'enseignent aujourd'hui tous nos théologiens catholiques; ou si la confession est toujours indispensable, ainsi que quelques-uns l'enseignaient alors; ou enfin parce qu'il est prouvé maintenant que cet auteur a été trompé par une erreur de fait. En effet, il est certain que tous les docteurs contemporains de Gratien ont soutenu la nécessité de la confession comme un dogme catholique, ainsi que le prouve Noël Alexandre (diss. et loc. cit.), par leurs propres paroles, lequel fait observer en outre que cet auteur a mal cité les paroles tirées du pénitencier de Théodore de Cantorbéry : « Quelques-uns prétendent » que l'on ne doit se confesser qu'à Dieu seul, par exemple, » les Grecs; d'autres, qu'il faut se confesser aux prêtres, » comme le croit presque toute la sainte Eglise entière; » puisqu'on ne voit rien de semblable dans le Pénitencier de Théodore, comme il est constant par les manuscrits de la bibliothèque de Thyène, d'où les a extraits Jacques le Petit. Ces paroles, *comme les Grecs*, ne se trouvent point dans le canon 33 du IIe concile de Châlons, d'où ce texte a été tiré; ainsi que celles-ci, *comme presque toute la sainte Eglise entière* (2). Or, Pierre de Tolède fut condamné comme hérétique par Sixte IV, et sa chaire livrée aux flammes.

taire sur la 4e, dist. 17, dit très-bien : « Ce qu'on nous présente ici comme » une opinion n'est ni plus ni moins qu'une hérésie. Dans ces matières, avant » que l'Eglise ait décidé que ce qui est la conséquence est contraire à la foi, » n'est point taxée d'hérésie. Ainsi le Maître des Sentences et Gratien nous » présentent cette manière de voir comme une opinion; mais maintenant, » après la décision de l'Eglise, sous Innocent III, on doit la regarder comme » une hérésie. »

(1) Entre autres, Antoine Augustin, liv. I, Gratien revu et corrigé, dial. 18.

(2) Voir Pithou, sur ce traité de Gratien : de la Pénitence, dist. 1, n. 90, qui fait la deuxième partie du décret, cause 33, quest. 3.

Du reste, voir encore, outre les auteurs susnommés, Noël Alexandre, dissert. citée, où il réfute parfaitement les quatre livres de Daillé, sur la Confession; voir aussi Morin, de la Pénitence, livres I, II et III.

PROPOSITION III.

Il n'y a pas de péché que l'Eglise ne puisse remettre, en vertu du pouvoir des clefs, à ceux qui ont les dispositions requises.

Cette proposition est de foi, comme le prouve la condamnation que l'Eglise porta contre les montanistes et les novatiens, qui lui refusaient ce pouvoir illimité, et auxquels elle infligea aussitôt la note d'hérésie (1). En effet, les montanistes soutenaient que l'Eglise ne pouvait absoudre des grands crimes, tels que l'idolâtrie, l'homicide et l'adultère. Novatien et Novat, auteurs de l'hérésie des novatiens, refusaient ce pouvoir à l'Eglise, quant à ceux qui avaient renié leur foi; dans la suite, leurs partisans étendirent cette doctrine sans entrailles à tous ceux qui s'étaient rendus coupables de quelque grand crime, et enfin à tous les coupables d'un péché mortel après leur baptême. Ils laissaient à la miséricorde de Dieu seulement le pouvoir de remettre ces péchés. Un grand nombre de sociniens souscrivirent à cette hérésie sans miséricorde, du moins en partie (2).

Nous répondrons ainsi à ces adversaires : Les crimes cités plus haut et d'autres de ce genre ne sont pas soumis aux clefs de l'Eglise, et par conséquent ne peuvent pas être remis par son autorité; ou parce que ces paroles si générales de Notre-Seigneur, citées par saint Matthieu, chap. 16 : « Tout ce que » vous lierez sur la terre, etc., » et celles de l'évangile de saint Jean, chap. 20 : « Ceux dont vous remettrez, etc., » doivent s'entendre du baptême; ou parce que Jésus-Christ lui-même y a mis quelque restriction; ou parce qu'enfin le pouvoir de remettre toute espèce de crimes a été accordé aux apôtres seulement, et non à leurs successeurs, ainsi que le prétendaient les hérétiques. Or, impossible de rien affirmer de semblable.

Ce n'est point pour la première raison, comme il est constant par toutes les raisons qui nous ont servi à établir la différence du sacrement de pénitence d'avec le sacrement du baptême,

(1) Voir Morin, ouv. cit., liv. I, chap. 4 et 5.

(2) En effet, Smalcius, dans la Réfutation des thèses de Wolf Franz et Jonas Schlicting, dans sa Discussion contre Meisner, disaient que ceux qui faisaient pénitence à la fin de leur vie ne pouvaient obtenir de pardon; ils soutenaient absolument qu'une personne qui a persisté dans son iniquité assez de temps pour n'avoir plus celui de changer de vie et de corriger ses mœurs, doit être condamnée *en vertu de la nouvelle alliance.*

que les passages cités ne s'appliquaient qu'au sacrement de pénitence. Ce qui est établi encore par l'observation de saint Pacien, qui fait remarquer que les hommes seraient dans une condition pire, après le baptême, que s'ils étaient restés dans l'infidélité : « Si je conviens, dit-il, que ce pouvoir de lier et » de délier concerne les Gentils, à plus forte raison, me sera- » t-il facile de persuader qu'il appartient aux baptisés. Car si » celui qui n'a pas de lien a pu être lié et délié, combien » mieux encore celui qui est soumis à la foi (1)? »

On ne peut admettre la seconde; car loin de faire une exception quelconque, Jésus-Christ les exclut toutes. L'évêque de Barcelone ajoute ici une seconde fois : « Tout ce que vous » délierez, » dit le Sauveur. Il ne fait aucune exception : « *Tout ce que,* dit-il, soit de grandes comme de petites fautes » (ibid., n. 62); » et saint Ambroise dit : « Dieu n'établit point » de différence; il a promis sa miséricorde à tous les pécheurs, » et a accordé à ses prêtres le pouvoir de remettre les péchés, » sans exception aucune (2). » Et il le confirme par l'exemple de l'incestueux de Corinthe, qui reçut son pardon de l'apôtre saint Paul, et de Simon le Magicien, père de tous les hérétiques, auquel saint Pierre dit (*Actes des apôtres,* chap. 8, vers. 22) : « Faites pénitence de votre iniquité, et priez Dieu, qui vous » remettra peut-être cette mauvaise pensée de votre cœur. »

Il en est ainsi de la troisième, parce que Jésus-Christ a accordé ce pouvoir pour le bien de l'Eglise; autrement il s'ensuivrait que la faculté d'administrer les autres sacrements fut limitée aux apôtres seuls, ce que pourtant les novatiens n'admettaient pas; c'est ce qui fait que saint Pacien argumentait ainsi contre eux : « Si donc le pouvoir de l'eau et du saint-chrême... est » descendu des apôtres aux évêques, de même le droit de lier » et de délier (3). »

C'est pourquoi l'Eglise entière et tous les Pères, à l'apparition de cette *horrible* hérésie, comme l'appelle le pape Corneille, s'élevèrent contre elle d'une voix commune, et la condamnèrent comme contraire aux paroles de Jésus-Christ et à la pratique constante de l'Eglise (4).

(1) Epît. 3, à Sympronien, n. 61; d'Aguirre, Grande collection des conciles d'Espagne, tome II.

(2) Livre I, de la Pénitence, ch. 3, n. 10.

(3) Epître I, à Sympronien, n. 17.

(4) Voir Eusèbe, Hist. ecclés., liv. V, chap. 18 et 19, et liv. VI, ch. 43 et suiv.

Objections.

I. *Obj*. Jésus-Christ lui-même fit une exception à ce pouvoir général et indéfini qu'il donna à l'Eglise par les textes que l'on a cités. 1. En effet, il dit dans saint Matthieu, ch. 13, vers. 31 : « Toute espèce de péchés et de blasphèmes est pardonnée aux » hommes; mais le blasphème contre le Saint-Esprit ne se » pardonne pas. Quiconque aura blasphémé contre le Fils de » l'homme, son péché lui sera pardonné ; mais il ne sera par- » donné ni dans ce siècle ni dans l'autre à celui qui aura » blasphémé contre le Saint-Esprit. » Les apôtres eux-mêmes reconnaissaient cette exception, comme le prouve ce passage de la I épît. de saint Jean, ch. 5, vers. 16 : « Il y a un péché » qui va à la mort, et ce n'est pas pour ce péché-là que je vous » dis que vous priiez ; » et par l'apôtre saint Paul, qui dit au ch. 6, vers. 4 de l'épît. aux Hébreux : « Car il est impossible » que ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont goûté le don » du ciel, qui ont été rendus participants du Saint-Esprit..... » et qui sont tombés après cela, se renouvellent par la péni- » tence. » Il dit encore au chap. 10, vers. 26 : « Car si nous » péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de » la vérité, il n'y a plus désormais d'hostie pour les péchés. » Ce qu'il confirme encore 2. au ch. 12, vers. 17, par l'exemple d'Esaü, « qui ne put obtenir son pardon, quoiqu'il le demandât » avec larmes. » 3. On peut ajouter à ces preuves ce que nous lisons dans l'Ancien-Testament de certains péchés tout-à-fait irrémissibles, tels que ceux commis contre Dieu, et dont Héli disait à ses fils, au I livre des Rois, chap. 2, vers. 25 : « Si » l'homme pèche contre l'homme, Dieu pourra lui pardonner; » mais s'il pèche contre Dieu, qui priera pour lui? » C'est pourquoi il est écrit d'Antiochus, au II liv. des Machabées, chap. 9, vers. 13 : « Ce grand coupable priait Dieu, de qui il » ne devait pas obtenir de miséricorde. » Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent, et pour les preuves à l'appui, *je distingue :* A défaut de dispositions de la part du sujet ou du pécheur, *transeat,* ou *je l'accorde;* à défaut de pouvoir suffisant dans l'Eglise, *je le nie.* Car ces preuves et d'autres de ce genre démontrent une immense difficulté ou une impossibilité morale d'obtenir le pardon, à défaut de dispositions suffisantes dans cette espèce de pécheurs, ce que nous ne nions

pas, quels que soient les péchés dont il est ici question (1); mais elles ne tiennent pas au défaut de pouvoir dans l'Eglise, supposé les dispositions nécessaires. Ce qui résulte évidemment de ce que tous ces textes regardent Dieu immédiatement ou les pécheurs coupables de ces péchés, lesquels sont pardonnés très-difficilement à cause des mauvaises dispositions de l'âme; mais ils ne contiennent pas un mot applicable du pouvoir de l'Eglise, d'où l'on puisse conclure qu'il est limité par ces péchés. D'où il suit que nos adversaires ne peuvent nous opposer ces citations sans renverser de fond en comble leur propre doctrine; car autrement il s'ensuivrait que ces péchés ne peuvent pas être pardonnés, même par la miséricorde divine, et que ces pécheurs ne peuvent pas obtenir leur pardon de Dieu lui-même, comme le prétendaient les montanistes et les novatiens.

Pour la deuxième, je distingue : Esaü ne put obtenir son pardon de son père, par rapport à la bénédiction déjà donnée, *je l'accorde;* le pardon de ses péchés, *je le nie;* car il ne s'agit point ici de cela.

Pour la troisième, je réponds : I. Que ceci n'a pas trait à la question; car nous parlons du pouvoir accordé par Jésus-Christ à son Eglise, auquel les objections qu'on nous fait ne sont point applicables. *Je réponds,* II. *je distingue :* Le pardon des péchés commis contre Dieu s'obtient plus difficilement, comme il a été dit, *je l'accorde,* il ne s'accorde jamais, *je le nie.* J'ajouterai que cette objection, si elle avait quelque valeur, renverserait le système de nos adversaires. Il faut en dire autant de l'objection qu'ils nous font d'Antiochus.

II. *Obj.* Un grand nombre de Pères de l'Eglise ont reconnu cette exception : 1. Saint Hermas, en parlant de quelques grands pécheurs, dit : « Il n'y a pas pour eux de retour à la » vie par la voie de la pénitence... Car tous ces hommes sont

(1) Les interprètes diffèrent peu sur le sens de savoir l'espèce de péché dont il s'agit dans les passages objectés. Les uns l'entendent de l'apostasie, les autres de l'impénitence finale; ceux-ci de l'incrédulité, ceux-là d'autres péchés. La question reste sans solution; mais nous croyons plus vraisemblable qu'il s'agit de l'apostasie, comme semble l'indiquer le but de ces écrivains sacrés, et particulièrement de saint Paul et de saint Jean. La plupart d'entre eux expliquent les paroles de Jésus-Christ, de ceux qui combattent ouvertement la vérité qui leur est manifeste, et qui l'attaquent seulement par perversité d'esprit, comme sont la plupart du temps les hérésiarques et leurs ministres. Voyez Morin, Traité de la pénitence, liv. IX, chap. 28.

» destinés à la mort (1). » 2. L'auteur des Constitutions apostoliques dit que les idolâtres qui reviennent à Dieu par *une sincère pénitence,* reçoivent bien la rémission de leurs péchés, mais non *celui qui tente Dieu comme avec l'arme de la rébellion..... il n'y aura pas de pardon pour celui-là* (2). 3. De là Origène et Théognoste, cités par saint Athanase, entendent les paroles de l'Apôtre de ceux qui sont retombés après le baptême dans leurs péchés, et disent *qu'ils n'obtiendront pas miséricorde* (3). 4. Saint Cyprien et saint Ambroise disent également qu'il y a des péchés que Dieu seul peut remettre (4); Saint Athanase et saint Jérôme appellent le blasphème contre le Saint-Esprit un péché *impardonnable, irrémissible,* pour lequel on ne doit pas *prier* (5). Donc :

Rép. Je nie l'antéc., et pour la première et la deuxième preuve, *je distingue :* Pour faire voir l'immense difficulté du pardon pour des pécheurs si mal disposés, *je l'accorde;* pour prouver que le pouvoir que Jésus-Christ a accordé à son Eglise est limité quant à ceux qui ont les dispositions requises, *je le nie.* En effet, les auteurs qu'on nous objecte n'en disent pas un mot.

Pour la troisième, je distingue : Afin de réfuter leur singulière interprétation comme les réfute en effet saint Athanase, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* Voici comment saint Athanase les combat : « Si cela avait été dit pour ceux qui tombent » dans quelque péché après leur baptême et s'ils ne pouvaient » obtenir le pardon de leurs péchés; comment saint Paul con» firme-t-il dans la charité l'incestueux de Corinthe; il enfante » les Galates qui s'égaraient, jusqu'à ce que Jésus-Christ soit » de nouveau formé en eux (6)? » Et il continue à prouver que l'Apôtre « n'exclut point par ces paroles les pécheurs de

(1) Livre III, du Pasteur, et liv. VI, n. 2.

(2) Livre III, chap. 23.

(3) Epître 4, à Sérapion, n. 9, édit. des Bénéd., t. 1, p. 2.

(4) Saint Cyprien, Traité *de lapsis,* édit. des Bénéd., p. 186. L'éditeur Maurin a réuni plusieurs autres passages du saint martyr sur ce sujet, dans la préface de ses œuvres, § 8, p. 21. Saint Ambroise, dans le livre *Ad virginem lapsam,* chap. 8.

(5) Saint Athanase, épît. 4, à Sérapion; saint Jérôme, épît. 42, à Marcella, édit. Vallars., al. 149; Morin cite d'autres passages des saints Pères également probants, dans le livre IX de la Pénitence, chap. 28.

(6) Loc. cit., n. 13. Voir le texte grec. Cependant ce saint Père fait tous ses efforts pour expliquer ce qu'il cite de Theognoste et d'Origène.

» la pénitence, mais qu'il n'y a qu'un seul et unique baptême » dans l'Eglise catholique. »

Pour la quatrième, je le nie. Car saint Cyprien a surtout en vue de prouver que ceux qui ne veulent pas faire pénitence ne peuvent être délivrés par les prières des martyrs. Et il confirme ces paroles par l'exemple de Moïse, de Job et de Noé, qui ne purent obtenir le pardon de semblables pécheurs à l'aide de leurs prières. Il insinue ensuite contre le diacre Félicissime, qu'il appartient à Dieu seul de faire miséricorde de cette façon qu'il fasse grâce de toute espèce de satisfaction (1).

Saint Ambroise, si toutefois encore il est l'auteur du livre *Ad virginem lapsam*, dévoua à une pénitence perpétuelle cette malheureuse vierge qui s'était rendue coupable du crime de fornication et d'infanticide, sans qu'il ait pourtant jamais affirmé que des péchés de cette nature étaient irrémissibles, car autrement il ne l'aurait pas soumise à la pénitence (2).

Mais quand saint Athanase et saint Jérôme disent que le blasphème contre le Saint-Esprit est un péché *irrémissible*, etc., ils ne l'affirment pas en raison du péché en soi, mais à cause du sujet, comme il a été dit.

III. *Object.* L'Eglise refusait quelquefois de recevoir à résipiscence, même à l'article de la mort, des pécheurs coupables de certains crimes. Donc :

Rép. I. *Je nie l'antécéd.* Parce que ce n'a pas été là la conduite de toute l'Eglise en général, mais qu'elle était propre à certaines églises particulières et seulement pendant un certain temps, et selon le sentiment de quelques-uns, seulement quant à la réconciliation extérieure et publique.

Rép. II. *Je distingue :* L'Eglise s'est conduite ainsi par une sage réserve, *transeat* (3), parce qu'elle croyait que Jésus-

(1) Voir l'édit. Maurin, § 8 de sa préface, où il prouve, en citant plusieurs passages du saint martyr, qu'il ne diminue en rien le pouvoir de lier et de délier, et qu'il n'ôte rien à la sentence des prêtres, mais qu'il leur trace des règles à suivre, pour qu'ils ne pardonnent pas trop facilement ce que Dieu ne remet qu'avec peine. Saint Pacien avait déjà pris la défense de saint Cyprien dans la lettre 3, à Sympronia, que nous avons citée.

(2) Il faut faire observer ici que quand nous avons dit que ces péchés se remettaient difficilement à cause des mauvaises dispositions du pécheur, nous n'avons pas voulu dire, comme quelques-uns veulent le croire, que Dieu refuse toute espèce de grâce de conversion à ces cœurs endurcis, ce qui est tout-à-fait opposé au sentiment de l'Eglise catholique, ainsi que nous l'avons fait voir ailleurs, mais en ce sens que ces pécheurs résistent à la grâce de Dieu.

(3) Les auteurs les plus graves ne s'accordent pas sur la question embar-

Christ avait limité le pouvoir qu'il lui avait donné de remettre les péchés, *je le nie.*

PROPOSITION IV.

La confession fréquente des péchés véniels est bonne et utile, et conforme à la conduite des âmes pieuses.

Cette proposition a été décidée contre les jansénistes, qui, pour abolir plus facilement toute espèce de confession, attaquèrent la confession des péchés véniels. Une fois supprimée, il n'y aurait plus que la confession des péchés mortels, qui mettrait à nu l'état intérieur de chaque pénitent. Il n'y aurait donc personne qui s'approcherait du sacrement de pénitence par la crainte de s'avouer, aux yeux du public, coupable de péchés mortels (1). Le synode de Pistoie s'associa, comme de

rassante de savoir si l'Eglise a refusé ou non la réconciliation ou l'absolution à l'article de la mort. Albaspinæus, entre autres, l'affirme dans ses Observations, liv. II, ch. 7, et il donne les motifs pour lesquels on refusait autrefois l'absolution à l'article de la mort. Le cardinal d'Aguirre, ailleurs et dans son commentaire sur le 47e canon des conciles d'Elvire; Christ. Loup, Dissert. sur les indulgences des péchés des satisfactions, édit. de ses œuvres, Venise, tome VI; Sirmond, Histoire de la pénitence publique, tome IV, chap. 1, édit. de Paris; Pétau, Remarques sur saint Epiphane, hérésie 59; Novatien, pag. 227 et suiv.; c'est aussi le sentiment du P. Martène, ouv. cité, édit. des Bénéd., et de saint Ambroise, dans l'avertissement du livre *De lapsu virginis consecratæ;* Morin pense différemment dans son Traité de la pénitence, livre IX, ch. 20; de même Pétau, dans sa Dissertation sur la pénitence et la réconciliation, qu'il publia dans la deuxième édition de Synesius, Paris, 1633, où il adoucit un peu ce qu'il avait dit dans ses observations sur saint Epiphane; Noël Alexandre, 7e dissertat. sur le IIIe siècle de l'Eglise. L'éditeur de Saint-Maur des œuvres de saint Cyprien, c'est-à-dire de Garnier, soutiennent avec les autres, que jamais on n'a refusé l'absolution sacramentelle à l'heure de la mort, dans l'Eglise universelle. La question est difficile; il serait trop long d'examiner les preuves de chacune de ses opinions. Je dirai seulement que cette discipline, si elle a jamais existé, n'a été que pour un temps très-court, c'est-à-dire peu après la mort des apôtres jusqu'à saint Zéphirin; car depuis ce temps, on s'est éloigné de plus en plus de cette implacable sévérité. Voir les auteurs cités. Dans l'hypothèse qu'elle ait été mise en vigueur, cette discipline n'a pas duré plus de quarante ans, d'après ce que nous avons dit.

(1) Voir Habert, évêque de Vabres, qui avait déjà fait cette observation, en écrivant dans l'Examen du livre de la fréquente communion : « Que le lecteur » juge de la portée de la doctrine de l'abolition de la confession des péchés » véniels, que Saint-Cyran s'efforçait avec tant de zèle d'établir parmi nous, » tellement que la confession des péchés mortels seulement, d'après leur » système, aurait fait connaître au public l'état intérieur des pénitents et dévoilée le secret des consciences, qui auraient avoué par là que leur âme » était morte à la grâce et souillée de péchés infames et mortels. Ainsi le » joug de la confession, déjà assez lourd par lui-même, serait devenu encore » plus intolérable, et chacun se serait éloigné du saint tribunal dans la crainte

raison, aux jansénistes; mais sa 39e prop. fut condamnée par Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei,* que nous avons citée si souvent, en ces termes : « L'opinion du synode sur la con-
» fession des péchés véniels, qu'il désirerait voir moins pra-
» tiquée, comme il le dit, dans la crainte de voir ces confes-
» sions devenir l'objet du mépris public, est déclarée *téméraire,*
» *pernicieuse et contraire à la pratique des âmes pieuses,*
» approuvée par le concile de Trente. »

C'est pourquoi nous opposons d'abord à ces novateurs l'autorité du concile de Trente, qui dit au chap. 5 de la XIV session : « Car on peut taire en confession, sans commettre
» aucune faute, et expier par une foule d'autres moyens les
» péchés véniels qui ne nous font pas perdre la grâce de Dieu,
» et dans lesquels nous tombons fréquemment, bien que la
» confession qu'on en fait soit louable et profite avantageu-
» sement à notre âme, quoiqu'on ne juge pas nécessaire d'en
» faire l'aveu, et ce qui est constaté par l'habitude des per-
» sonnes pieuses. » La confession des péchés véniels est donc vivement recommandée, par les Pères du concile de Trente, comme *bonne et utile,* et conforme à la pratique des âmes les plus religieuses.

Saint François de Sales (dont l'autorité est si respectable en cette matière) démontre clairement que la confession des péchés véniels, si elle était observée, serait loin de jeter du mépris sur la confession, quand il dit à Philothée : » Con-
» fessez-vous avec humilité et dévotion tous les huit jours, et
» faites la sainte communion s'il est possible, malgré que vous
» ne vous sentiez coupable d'aucune faute grave ; parce que,
» dans le sacrement de pénitence, vous ne recevrez pas seu-
» lement l'absolution des péchés véniels, mais vous y puiserez
» encore une grande force pour les éviter, de grandes
» lumières pour les reconnaître, et des grâces abondantes
» pour réparer le dommage qu'ils vous ont causé (II part.,
» chap. 19). »

De plus, il est certain que de tout temps on a confessé les péchés véniels. En effet Tertullien, dans le livre de *la Pudicité,* qu'il avait écrit lorsqu'il était encore dans l'hérésie des montanistes, met au nombre des péchés pardonnables, ou qui

» de se faire connaître et de se déclarer infame aux yeux du public! » On voit suffisamment quel était le but que se proposait Saint-Cyran.

peuvent être remis par le pouvoir des clefs, un assez grand nombre de péchés véniels (chap. 19, édit. de Rigault). Saint Cyprien, dans son Traité *de lapsis,* dit des fidèles de son temps : « Ils font aux pieds des prêtres la confession de leurs » péchés avec une humble contrition, déposent le fardeau qui » pèse sur leur conscience et demandent pour les blessures de » leur âme, bien que rares et légères, un remède salutaire » (p. 490, édit. de Saint-Maur). » Saint Basile dit que c'était l'usage chez les moines (1). Saint Augustin dit : « Confessez- » vous toujours; il y a toujours matière à confession dans » notre âme. Il est difficile à l'homme, dans cette vie, de se » corriger si parfaitement qu'il n'ait rien à reprendre dans sa » conduite. » Mabillon prouve, dans sa préface des *Actes des saints bénédictins,* du III[e] siècle, qu'autrefois les personnes pieuses se confessaient tous les jours, ou au moins toutes les semaines, et que c'était de règle chez les moines, ce qu'il démontre en citant les statuts des divers ordres religieux. Il prouve de plus que cette pratique était suivie même des laïques; et entre autres exemples, il cite celui de sainte Segolène, qui confessa, avec une grande abondance de larmes, à un religieux prêtre, *de petits péchés et de légères imperfections, dont nous ne pouvons nous exempter, puisqu'elle n'en avait pas de graves.* Ainsi l'empereur Louis-le-Pieux se confessait tous les jours à son frère Drogon, évêque de Meta, en Numidie. Morin (2), Renaudot (3), Martène (4), Chardon (5) rapportent plusieurs autres exemples de cet usage tirés de l'antiquité, que nous nous abstiendrons de citer chacun en particulier, et qui prouvent avec évidence que c'était la pratique générale, tant dans l'église latine que dans l'église grecque, ainsi que dans les autres sociétés chrétiennes de l'Orient.

Objections.

Object. 1. On ne voit ni dans la vie des saints, ni dans leurs panégyriques, qu'ils se soient confessés de leurs fautes légères dans la confession secrète. Donc l'antiquité ne connaissait pas

(1) Abrégé des règles, demande 4e, tom. II de ses œuvres, édit. de Garnier.

(2) Traité de la pénitence, liv. V, ch. 3, 5 et 32.

(3) Perpétuité de la foi, tom. V, liv. III, ch. 6.

(4) Des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, part. II, chap. 5, art. 5.

(5) Histoire des sacrements, tome II, chap. 6, pag. 52 et suiv.

cet usage. 2. Il ressortait de là deux avantages : le premier en faveur de la confession elle-même, à laquelle on se préparait avec d'autant plus de ferveur, tandis qu'elle s'amoindrit par une trop grande fréquentation; le second pour les pécheurs coupables de grands crimes, avec lesquels l'Eglise les mettait en union de prières pour obtenir leur pardon et leur faire expier leurs fautes; tandis que du moment qu'il n'y a plus de pénitents publics, l'Eglise ne peut rien faire de semblable. Donc :

Je réponds à la première, je le nie. Car nous en avons cité plusieurs exemples appuyés sur la doctrine des Pères, qui exhortaient les fidèles à confesser leurs plus petites fautes; à plus forte raison ont-ils eux-mêmes suivi cette doctrine.

Pour la deuxième, je le nie. En effet, il n'y a point ce premier avantage présumé, puisqu'il est démontré que les pénitents qui ne sont coupables que de péchés véniels et qui s'approchent souvent du sacrement de pénitence, pour en obtenir le pardon, y apportent de bien meilleures dispositions que ceux qui, souillés de fautes graves, ne se confessent qu'une fois l'année. S'il y a abus parfois, ce qui peut arriver sans doute, il faut corriger l'abus et non abolir ou improuver une pratique dont tant de saints et savants personnages retirent des fruits précieux de salut. Il ne faut pas oublier de dire encore que l'on doute souvent si les fautes que l'on a commises sont vénielles ou mortelles, parce qu'il est quelquefois très-difficile, pour plusieurs raisons, de le décider, comme saint Augustin l'avoue lui-même (1).

Le second avantage est également nul; autrement les pécheurs publics participeraient seuls, dans l'hypothèse des jansénistes, à la communion des saints et aux prières de l'Eglise. Et pourtant l'Eglise prie pour tout le monde.

(1) Cité de Dieu, dern. chap. du liv. XXI, où il dit : « Il est très-dangereux...
» de définir les péchés véniels. Pour moi, jusqu'à présent, je n'ai pu y réussir
» malgré tous les efforts que j'ai pu faire pour y parvenir. »

CHAPITRE IV.

DE LA SATISFACTION.

La contrition et la confession constituent l'essence du sacrement de pénitence et concourent à la rémission de la faute et de la peine; la satisfaction en est une partie intégrante et remet cette partie de la peine temporelle qui reste à subir la plupart du temps, après avoir reçu le sacrement de pénitence en cette vie ou en l'autre. La satisfaction est une compensation de l'injure faite à Dieu par nos péchés. En effet, elle renferme comme une double propriété de la coulpe et de la peine éternelle, qui sont remises du moment que le pécheur est rétabli en grâce avec Dieu; et la condamnation à une peine temporelle, qui demeure ordinairement après la remise de la faute et pour l'expiation de laquelle on doit s'imposer l'aumône, la prière et le jeûne, comme l'enseigne le concile de Trente (sess. VI, chap. 14), et d'autres œuvres pies, ou des peines volontaires, ou supportées avec patience, ou enjointes par le prêtre et offertes à Dieu, comme compensation de l'injure qu'il a reçue par nos péchés, et comme une satisfaction qui est due à sa justice.

Les protestants rejettent toute espèce de satisfaction comme injurieuse à Dieu, puisque, d'après leur système, Dieu nous impute les mérites de Jésus-Christ pour nous être une exemption du châtiment que nous avons mérité. Ce qu'il y a de mieux, c'est qu'ils prétendent que c'est là le seul effet des mérites de Jésus-Christ (1). Etablissons contre cette erreur la

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dieu ne remet pas toujours la peine due au péché; mais après la rémission de la peine éternelle par le pouvoir des clefs, il reste ordinairement à subir une peine temporelle.

Cette proposition est de foi, d'après le canon 12 de la sess. XIV du concile de Trente, ainsi conçu : « Si quelqu'un

(1) Lorsque nous avons parlé de la justification, dans le Traité de la grâce, nous avons fait voir que les protestants prétendaient, d'après leur nouveau système, que l'homme n'est point sanctifié par la rénovation intérieure, mais seulement que ses péchés sont couverts et ne lui sont pas imputés à peine, de manière que la faute est toujours permanente dans l'âme de celui qui est justifié.

» dit que Dieu remet toujours toute la peine en même temps
» que la faute..... qu'il soit anathème. »

Afin de ne pas employer les saintes Ecritures pour l'éclaircissement de cette question si évidente, contentons-nous de rappeler à nos adversaires les exemples d'Adam, de Moïse, d'Aaron et surtout de David, lesquels, bien que Dieu leur ait accordé à tous la rémission de leurs péchés, et qu'il ait même transporté ou changé leur faute, comme Nathan le disait à David, furent cependant condamnés à de rudes peines temporelles.

Les témoignages des Pères prouvent évidemment qu'ils furent tous unanimes dans la foi à cette vérité. Saint Cyprien dit dans son traité *De lapsis* : « Il faut prier Dieu, il faut » apaiser sa justice par nos satisfactions (1). » En outre, saint Augustin en explique le motif par ces mots : « L'homme est » condamné à souffrir, même après la rémission de ses péchés ; » quoiqu'il soit déchu à cet état de misère, le premier péché » en fut la cause. Car la peine se prolonge au-delà de la faute, » dans la crainte qu'on ne fît pas de cas de la faute, si son » châtiment n'avait d'autre durée qu'elle-même (2) ; » et saint Jean Chrysostôme dit dans le livre II, du *Sacerdoce* : « C'est » pourquoi il faut user d'une grande industrie pour faire » agréer aux malades les remèdes que le prêtre leur pré» sente (3). » Bornons-nous à ces citations, puisque les adversaires avouent que les Pères sont contre eux. Calvin écrit nettement : « Je dirai en toute simplicité que presque tous les » Pères dont les œuvres nous sont parvenues, ou se sont » égarés en cette matière, ou se sont exprimés avec trop de » dureté (4). » Soit dit sans modestie.

Les Pères du concile de Trente en donnent la raison théologique dans le chap. 8 de la session que nous avons citée. « La justice divine semble exiger, disent-ils, que ceux qui ont

(1) Tout l'objet de ce traité est de démontrer la nécessité de la satisfaction; un grand nombre de lettres que le saint martyr écrivait contre le parti de Félicissime, lequel exemptait les coupables de toute espèce de satisfaction, n'ont pas d'autre but.

(2) Traité 124, sur saint Jean, n. 5.

(3) Edit. des Bénéd., tom. I, p. 374. Le saint docteur développe longuement cette pensée.

(4) Instit., liv. III, ch. 4, § 38; Kemnitz et les centuriateurs de Magdebourg avouent également que « presque tous les Pères admettent une satisfaction » par laquelle on apaise Dieu et on rédime ses péchés. » Voy. Erbermann, dans sa critique du Traité de la pénitence de Bellarmin, chap. 19, liv. IV.

» péché par ignorance, avant leur baptême, soient reçus en
» grâce, de la part de Dieu, à de meilleures conditions que
» ceux qui, ayant été délivrés de la servitude du péché et du
» démon, et qui, après avoir reçu le don du Saint-Esprit,
» n'ont pas craint de violer sciemment le temple de Dieu et
» contrister l'Esprit-Saint. Il n'est pas convenable que la bonté
» de Dieu nous pardonne ainsi nos péchés, sans aucune satis-
» faction, de peur qu'à une nouvelle occasion, ne tenant pas
» compte de la malice du péché et pleins de mépris pour le
» Saint-Esprit, nous ne tombions dans de plus grands écarts,
» accumulant ainsi sur notre tête des trésors de colère pour le
» jour de la vengeance éternelle. »

Objections.

I. *Obj.* Il y a trois choses qui renversent la doctrine des catholiques sur la satisfaction; et d'abord la promesse de Dieu souvent renouvelée du pardon absolu des pécheurs, au point de ne plus se souvenir du tout de leurs péchés; ainsi, il dit au chap. 43, vers. 25, d'Isaïe : « C'est moi, c'est moi qui efface » tes iniquités à cause de moi, et je ne garderai pas mémoire » de tes péchés; » et dans Ezéchiel, chap. 33, vers. 12 : « L'impiété de l'impie ne lui nuira pas, à quelque jour qu'il » revienne de son impiété. » Or tout cela, et bien d'autres choses, encore serait faux dans l'hypothèse des catholiques. La seconde est la satisfaction surabondante de Jésus-Christ pour nos péchés, non-seulement quant à la peine éternelle, mais encore par rapport à la peine temporelle, d'après ces paroles de la I épître de saint Jean, chap. 2, vers. 1 et suivants : « Quand nous avons péché, nous avons un avocat auprès » de Dieu notre Père, Jésus-Christ; il s'est fait propitiation » pour nos péchés..... Je vous écris, mes chers petits enfants, » que vos péchés vous sont remis en son nom. » La troisième raison, enfin, qui renverse ce système de la satisfaction, c'est qu'il n'y a pas une ligne dans le Nouveau-Testament qui nous en fasse une obligation. En effet, on y voit que toutes les rémissions des péchés sont gratuites; telle est celle du publicain, qui descendit du temple justifié (saint Luc, chap. 18); celle du serviteur à qui son maître fit remise de toute sa dette et même de la prison (saint Matthieu, chap. 18); le reniement de saint Pierre lui fut également pardonné sans condition; c'est ce qui a fait dire à saint Ambroise ces belles paroles : « Nous lisons

» bien qu'il a pleuré, mais nous ne lisons pas qu'il ait satisfait » pour sa faute; » le pardon fut donné aussi gratuitement au paralytique, à la femme pénitente, au larron. Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, *je distingue :* Dieu a promis de donner le pardon plein et entier quant à la faute et la peine éternelle, *je l'accorde;* quant à la peine éternelle, *je le nie.* Les textes accumulés par nos adversaires ne prouvent pas autre chose. Par le même motif qui fait que Dieu accorde les biens temporels aux réprouvés, à cause des quelques bonnes œuvres qu'ils ont pu faire, malgré leur condamnation à la peine éternelle, de même la rémission de la coulpe et de la peine éternelle n'empêche pas que Dieu n'inflige des peines temporelles aux pénitents, en punition des fautes dont ils se sont rendus coupables (voir Bellarmin, liv. cit., chap. 11).

Pour la deuxième, je distingue : Si les satisfactions surabondantes de Jésus-Christ nous étaient appliquées indépendamment de nos satisfactions propres, *je l'accorde;* si c'est selon et d'après nos satisfactions, *je le nie.* Or, comme nous l'avons dit ailleurs, d'après la doctrine du concile de Trente, session XIV, chap. 8, Dieu le Père n'a accepté la satisfaction que son Fils lui offrait pour nous qu'autant que nous nous en ferions l'application par nos bonnes œuvres et nos satisfactions personnelles, qui tirent toute leur efficacité des mérites de Jésus-Christ (1). On voit par là que la satisfaction de Jésus-Christ et les nôtres propres se concilient parfaitement ensemble.

Pour la troisième, je distingue : Pour des raisons particulières, *transeat;* comme si le Nouveau-Testament excluait toute espèce de satisfaction de la part des pénitents, *je le nie.* Ces raisons particulières ont pu être celles-ci : 1. L'autorité absolue de Jésus-Christ, dont est investi seulement un roi et un maître, mais que n'ont ni des administrateurs, des fonctionnaires ou des ministres; 2. la véhémence de la douleur excitée par la contrition parfaite, qui nous échappe à nous, mais que Jésus-Christ peut seul connaître, comme scrutateur des consciences. Il ne faut pas oublier que saint Pierre a pleuré amèrement, et cela pendant toute sa vie, et que le larron a pu offrir en satisfaction de ses péchés le supplice de la croix qu'il supporta avec une sainte résignation. Quant aux autres, on

(1) Voir le Traité de l'incarnation, n. 645.

peut dire qu'ils ont été justifiés quant à la coulpe, mais non quant à la peine temporelle, dont l'Ecriture ne parle pas (1).

Quant au texte de saint Ambroise, nous répondons que le mot *satisfaction* veut dire ici défense ou excuse, comme le fait voir la suite du discours (2).

II. *Object.* 1. La sainte Ecriture et les Pères nous montrent de temps en temps la justice de Dieu s'exerçant sur les justes, non pour les punir, mais pour exercer leur vertu; 2. ceci est un trait de sa miséricorde, puisque les hommes n'ont aucun moyen de satisfaire à Dieu pour leurs péchés; 3. parce qu'une offense envers Dieu est infinie en quelque sorte, tandis que toute satisfaction humaine ne peut être que finie et bornée; 4. parce qu'on ne peut satisfaire que par des moyens auxquels on n'est pas obligé; or, nous n'avons rien que nous ne devions déjà à Dieu, comme à notre souverain maître, par droit de création, de rédemption, et de sanctification et qui ne doive lui être rapporté; 5. parce que Jésus-Christ a souffert les peines qui étaient dues à nos péchés et dont il nous délivre, afin que la justification soit tout-à-fait gratuite; 6. parce que la raison nous dit que le principe qui détruit sa conséquence ne subsiste plus; ainsi, la faute qui est la cause de nos peines étant remise, les peines doivent nécessairement cesser. Donc :

Je réponds à la prem. object., je distingue : Pour les deux motifs, *je l'accorde;* pour celui-là seul indiqué par nos adversaires, *je le nie.* Les preuves que nous avons citées démontrent le contraire. De plus, saint Augustin fait dire à David, s'adressant à Dieu : « Vous pardonnez à celui qui confesse son » iniquité..... Vous pardonnez, mais au pécheur qui se punit » lui-même; ainsi sont conservées les lois de la miséricorde et » de la vérité; de la miséricorde parce que l'homme est dé» livré; de la vérité parce que l'homme est puni (*Commen» taires sur le Ps.* 50, n. 11). »

Pour la deuxième, je distingue : Par nos propres mérites, *je l'accorde;* par les mérites de Jésus-Christ et l'acceptation gratuite et bienveillante de Dieu, *je le nie.*

(1) Voy. Bellarmin, Traité de la pénitence, liv. IV, ch. 16, n. 6.

(2) Car voilà ce que dit saint Ambroise, liv. X, sur saint Luc, § 88 : « Je » ne vois pas qu'il ait parlé, mais je vois qu'il a pleuré. Je lis ses larmes, » mais je ne lis pas sa satisfaction; mais ce qui ne peut être justifié peut être » pardonné, etc. » Ceci nous donne un spécimen de la délicatesse de conscience de Calvin, qui ne se fait pas faute de tromper ainsi le lecteur.

Pour la troisième, je distingue : Notre satisfaction est finie et limitée en soi, *je l'accorde;* dans les mérites de Jésus-Christ, d'où elle tire toute sa valeur et sa dignité, *je le nie.*

Pour la quatrième, transeat, car plusieurs théologiens nient cela; mais passons, et *je distingue :* A moins que Dieu n'ait voulu accepter gratuitement ce que nous pouvons et les choses que nous pouvons faire par là même qu'il le veut, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* En effet, puisque Dieu exige de nous des peines et des satisfactions pour nos péchés, il déclare qu'il les accepte.

Pour la cinquième, je distingue : Indépendamment de ces satisfactions temporelles que Dieu exige de nous, *je l'accorde;* en nous en exonérant tout-à-fait, *je le nie.* On voit la réponse par ce que nous avons dit de l'application des mérites. Et nous répondrons à ce qu'on nous dit de la justification gratuite, qu'il faut l'entendre de la rémission de la coulpe et de la peine éternelle, que Dieu nous accorde immédiatement par les mérites de Jésus-Christ, ou encore de la peine temporelle, en tant que nous recevons la grâce gratuite, au moyen de laquelle nous satisfaisons à Dieu par une pénitence congruente.

Pour la sixième, je distingue : Si l'effet dépend de la cause, ou s'il doit y rester attaché, *je l'accorde;* s'il dépend de la cause et qu'il soit produit en être permanent, *je le nie.* Car la blessure ne disparaît pas parce qu'on en retire le fer, ou une statue ne cesse pas d'exister si le sculpteur qui l'a modelée s'en éloigne (1).

PROPOSITION II.

Les ministres du sacrement de pénitence peuvent et doivent imposer aux pénitents des pénitences salutaires et convenables.

Cette proposition, qui est de foi, découle de la doctrine que nous venons d'établir, et est formulée ainsi par le concile de Trente : « Les prêtres du Seigneur doivent donc imposer aux » pénitents, d'après l'inspiration du Saint-Esprit et les lois de » la prudence, des pénitences salutaires et convenables, selon » la gravité des péchés et les facultés des pénitents, dans la » crainte, s'ils favorisent le péché et qu'ils ne traitent les péni-

(1) Voir Bellarmin, liv. cit., ch. 10 et suiv.

» tents avec trop d'indulgence, en imposant de légères satis-
» factions pour de grandes fautes, ils ne se rendent coupables
» des péchés des autres. Qu'ils se souviennent bien que la
» satisfaction qu'ils imposent ne doit pas servir seulement à
» un renouvellement de vie et de remède à la faiblesse de
» l'âme, mais être encore une pénitence et une satisfaction
» pour les péchés passés; car les clefs qui ont été remises
» entre les mains des prêtres ne leur ont pas été confiées seu-
» lement pour délier, mais encore pour lier, comme le croient
» et l'enseignent les anciens Pères de l'Eglise (session XIV,
» chap. 8); » le concile sanctionna plus tard cette doctrine
par ce 15e canon : « Si quelqu'un dit que les clefs de l'Eglise
» ont été données pour délier seulement et non pour lier, et
» que par conséquent les prêtres qui imposent des pénitences
» à ceux qui confessent leurs péchés agissent contrairement à
» la fin pour laquelle elles ont été données et l'institution de
» Jésus-Christ, qu'il soit anathème. »

Les écrits des Pères que nous avons cités dans la proposition précédente et les raisons que nous avons données, en traitant de la confession auriculaire, prouvent abondamment que les saints Pères ont cru et enseigné que Jésus-Christ avait donné les clefs à son Eglise, non-seulement pour délier, mais encore pour lier par des pénitences salutaires et convenables. Ils démontrent en effet que les saints Pères ont comparé les confesseurs à des médecins et à des juges civils; et pour ne pas revenir sur ces textes, nous nous contenterons d'en citer un d'Innocent I, qui dit dans son épître à Decentius : « C'est aux
» prêtres à juger de la gravité des péchés, selon la confession
» des pénitents, et de lui remettre alors ses péchés, quand il
» croit que sa pénitence est suffisante (chap. 7). » De plus, il y a autant de preuves de cette croyance et de cette pratique de l'Eglise, qu'il y a de canons et de livres pénitentiaux, qui donnent les règles à suivre pour imposer cette satisfaction (1).

Saint Thomas donne la raison théologique de cette conduite :
« Après que la contrition a effacé la faute et levé la condam-
» nation à la peine éternelle, il reste encore à subir une peine
» temporelle, pour que la justice de Dieu soit satisfaite, la-
» quelle ne peut laisser une faute impunie. Mais comme la
» soumission à un châtiment mérité par une faute requiert le

(1) Voir Morin, Traité de la pénitence, liv. IV et VI.

» verdict du juge, il faut que le pénitent qui s'est présenté au
» tribunal de Jésus-Christ, pour être guéri des blessures de
» ses péchés, attende le jugement de Jésus-Christ pour savoir
» la peine qu'il a méritée : c'est ce que fait Jésus-Christ par ses
» ministres et les autres sacrements (livre IV, *Somme contre*
» *les Gentils*, chap. 72). »

Soit dit contre les protestants. Nous devons ajouter maintenant, contre les jansénistes, qu'il n'est pas nécessaire que cette satisfaction précède l'absolution, comme ils le prétendent. Bien que ce fût l'usage autrefois de ne réconcilier le pécheur avec Dieu qu'après l'entier accomplissement de la pénitence qui lui avait été imposée, comme il ne s'agit ici que d'une chose libre et purement disciplinaire, qui ne touche pas à l'essence du sacrement, l'Eglise s'est quelquefois écartée de cette discipline. Ainsi il fut décidé dans le III concile de Carthage, tenu sous saint Cyprien, qu'on donnerait l'absolution et la communion, dans les temps de persécution, soit à ceux qui s'enfuyaient dans les déserts, soit à tous ceux qui paraissaient véritablement contrits et repentants, quoiqu'ils n'eussent pas achevé ou même commencé leur pénitence (1). De plus, il est constant que depuis environ treize cents ans, dans l'église grecque, et douze cents ans au moins, dans l'église latine, on donne l'absolution sacramentelle et la sainte communion aux pénitents avant qu'ils aient accompli la pénitence qui leur a été enjointe (2). Qui oserait, s'il n'est hérétique, affirmer que l'Eglise s'est égarée pendant un si long cours de siècles?

De là, quand Pierre d'Osma eut avancé qu'*on ne pouvait absoudre les pénitents que lorsqu'ils avaient accompli leur pénitence*, Sixte IV condamna cette proposition comme hérétique (3), et Alexandre VIII condamna encore la 16e, ainsi conçue : « Ce n'est pas la discipline ou l'institution de l'Eglise
» qui a décidé que la satisfaction devait précéder l'absolution,

(1) Voir Morin, ouv. cit., liv. X; Noël Alex., dissertat. 9, sur le siècle III, prop. 2 et suiv.

(2) Voy. Pétau, liv. II, de la Pénitence, ch. 10, §§ 11, 13 et 14; voy. aussi Morin, Traité de la pénitence, liv. VI, ch. 24. Brachet ayant combattu cette moderne doctrine dans son Vrai pacifique, la faculté de Sorbonne porta ce décret contre ce livre, en 1644 : « Il est téméraire, erroné et hérétique de
» condamner une règle suivie par toutes les églises de la communion catho-
» lique, quelque ancienne qu'elle soit. »

(3) Dans la constitution donnée en 1479; Hardouin, Actes des conciles, t. IX, col. 1499.

» mais une loi et une prescription de Jésus-Christ, la nature » de la chose le voulant ainsi, pour ainsi dire (1). » Quesnel ayant renouvelé cette erreur dans sa proposition 87, exprimée ainsi : « C'est une règle pleine de sagesse, de lumière et de » charité, de donner aux âmes le temps de porter avec humi» lité et de sentir le funeste état du péché, de demander » l'esprit de pénitence et de contrition, et de commencer au » moins à satisfaire à la justice de Dieu, avant qu'elles se ré» concilient avec lui, » fut de nouveau condamnée par Clément XI (2).

Après cela, on doit s'étonner de l'audace des membres du faux synode de Pistoie, qui osèrent renouveler cette erreur dans la 35e proposition, en ces termes : « Si la charité est tou» jours faible dans le principe, le prêtre doit ordinairement, » pour l'accumuler et l'accroître, la faire précéder de ces actes » de pénitence et d'humilité, que l'Eglise a recommandés » dans tous les temps; les réduire à quelques courtes prières, » ou à un jeûne, après avoir donné l'absolution, semble être » plutôt un désir matériel de conserver à ce sacrement la » simple dénomination de pénitence, qu'un moyen éclairé et » apte à augmenter cette ferveur de charité qui doit précéder » l'absolution; notre intention n'est pas d'improuver l'usage » d'imposer des pénitences que l'on doit faire même après » l'absolution; si toutes nos bonnes œuvres gardent toujours » l'empreinte de nos défauts, combien devons-nous craindre » encore plus que nous ne laissions glisser un nombre infini » d'imperfections dans l'œuvre si difficile et si importante de » notre réconciliation? » Cette proposition : « En tant qu'in» sinuant que les pénitences qu'on laisse à accomplir après » l'absolution doivent être considérées comme un supplément » pour les défauts qui sont entrés dans l'œuvre de notre ré» conciliation, plutôt que comme de vraies pénitences sacra» mentelles et satisfactoires pour les péchés avoués en con» fession; comme si, pour conserver la véritable raison de » sacrement et pour que ce ne soit pas un sacrement purement » nominal, il soit nécessaire, dans les cas ordinaires, que les

(1) La même erreur subsiste dans cette proposition et les suivantes, c'est-à-dire les 17e et 18e; voir Viva, ouv. cit., Thèses condamnées.

(2) Voir Fontana, dans la Défense théologique de la bulle *Unigenitus*, sur cette proposition, ch. 5 et suiv., où il attaque avec une admirable érudition cette thèse des jansénistes.

» actes d'humiliation et de pénitence qui sont imposés par » mode de satisfaction sacramentelle, précèdent l'absolution, » est condamnée par Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei*, comme *fausse, téméraire, injurieuse à la pratique ordinaire de l'Eglise,* et conduisant à l'erreur qui fut décrétée d'hérésie dans la personne de Pierre d'Osma.

Objections.

Obj. 1. Les prêtres ne peuvent imposer aucune satisfaction, parce que cette façon d'agir renverse la doctrine de l'Apôtre, car il dit ouvertement, 2. dans le chap. 5 de l'épître aux Romains, verset 20, que « la grâce a abondé où le péché » avait abondé; » et plus clairement encore dans le chap. 8 de la même épître, verset 1 : « Il n'y a plus aucune damna- » tion, dit-il, pour ceux qui sont avec Jésus-Christ. » S'il n'y a plus *aucune damnation,* il n'y en a donc plus ici quant à la coulpe, ni quant à la peine. Aussi, 3. dans son épître aux Ephésiens, chap. 4, vers. 28, ne demande-t-il rien de plus, aux nouveaux convertis, qu'une nouvelle vie, quand il écrit : « Que celui qui commettait des larcins, s'en abstienne à » l'avenir. » 4. Saint Jean Chrysostôme, expliquant la pensée de l'Apôtre, dans sa I aux Corinthiens, dit dans sa 28e homélie : « L'Apôtre ne dit pas si nous nous châtions nous- » mêmes, si nous exerçons la pénitence envers nous-mêmes, » mais si nous nous jugeons; c'est-à-dire, si nous nous con- » tentons de connaître nos péchés et nous condamner nous- » mêmes, nous serons délivrés des tourments du siècle présent » et du siècle futur; » 5. Théophylacte en donne la raison dans le passage sur l'épître aux Ephésiens : « Car, dit-il, cette » pénitence est pour le for extérieur; mais ceci (l'abstention » du mal) appartient à la doctrine chrétienne. » 6. On ne voit aucune raison qui oblige à imposer des pénitences satisfactoires dans le sacrement de pénitence, puisqu'on n'en donne pas dans le baptême. 7. Que si l'Eglise a exigé quelquefois des pénitences, soit des justes, soit des pécheurs, elle ne les a point imposées comme des pénitences, mais elle y a engagé comme à des essais salutaires et à des exercices d'une nouvelle vie et pour l'édification du prochain. Donc :

Réponses. Je nie l'antécédent de la première preuve. Quant à la raison de la grâce, selon l'expression de saint Thomas (III partie, question 86, depuis 2 jusqu'à 3), parce que le

pécheur reçoit en plus grande abondance le bienfait gratuit du pardon, *je l'accorde;* par exclusion de la satisfaction, *je le nie.*

Pour la deuxième, je distingue : A ceux en effet qui sont ensevelis avec Jésus-Christ, dans la mort au péché par le baptême, ou à ceux qui ont reçu une seconde naissance par le baptême, *je l'accorde;* aux pénitents, après le baptême, *je sous-distingue :* Quant à la coulpe et à la condamnation à la peine éternelle, *je l'accorde;* quant à l'imputation de la peine éternelle, du moins ordinairement, *je le nie.*

Pour la troisième, je distingue : Premièrement et principalement, *je l'accorde;* rien autre chose absolument qu'une nouvelle vie, *je le nie* (1).

Pour la quatrième, je le nie. Car saint Jean Chrysostôme n'entend pas ici les satisfactions sacramentelles, dont il ne dit pas un mot, mais des peines auxquelles Dieu nous condamne, ou nous condamnera dans cette vie ou dans l'autre. Aussi, en expliquant dans un autre endroit les paroles de l'Apôtre, hom. 41 et 42, sur saint Matthieu, il fait ressortir en termes admirables la nécessité des satisfactions. « Ecoutez, dit-il, » écoutez Paul qui nous dit que si nous nous jugeons, nous ne » serons jamais jugés..... Et comment, répondrez-vous, nous » jugerons-nous nous-mêmes et attendrons-nous une satis- » faction de nous-mêmes? Pleurez, gémissez profondément, » humiliez-vous et punissez-vous vous-mêmes (2), etc. »

Pour la cinquième, je distingue : Par cette pénitence que les lois infligent au rebelle au for extérieur et séculier, *je l'accorde;* par celle que l'on impose dans le for de la conscience à celui qui accepte volontairement la satisfaction, *je le nie* (3).

Pour la sixième, je le nie. Car les Pères du concile de Trente apportent cette raison, ou plutôt cette différence, dans la session XIV, chap. 11 : « Parce que le baptême fait de nous » une nouvelle créature, et que nous obtenons par son moyen

(1) Voir Bern. de Pecquigny, Triple explication sur ce passage.

(2) N. 4, édit. des Bénéd. Toute cette homélie roule sur le même sujet.

(3) Le sens des paroles de Théophylacte l'explique clairement par celles qu'il adresse aux cathares, qui *supprimaient la pénitence,* comme il dit : « Car » il ne suffit pas, continue-t-il, de s'abstenir désormais du péché, mais il faut » entrer dans la voie contraire et prendre le chemin qui lui est opposé. Vous » faisiez le mal autrefois, maintenant faites le bien, *non pas naturellement,* » *mais avec peine et douleur, afin que cette nouvelle vie dompte en partie les* » *sens,* etc. » Voy. les ouvrages du même auteur, édition de Venise, 1755, t. II, p. 403.

» une entière et complète rémission de nos péchés ; réintégra-
» tion et renouvellement auxquels nous ne pouvons jamais
» parvenir, par le sacrement de pénitence, sans des pleurs
» abondantes et de grandes satisfactions de notre part, qui
» sont exigées par la justice divine (1). »

Pour la septième, je distingue : L'Eglise a décrété les mêmes peines pour les mêmes raisons, *je l'accorde;* simplement, *je le nie.* En effet, l'Eglise enjoint ordinairement des pénitences laborieuses, soit d'abord pour satisfaire à la justice divine, pour les péchés commis, soit pour retirer les pécheurs de leurs mauvaises habitudes, soit pour que les justes acquièrent plus de perfections, chacun selon son être. Si la satisfaction n'avait d'autre but que l'édification publique, celle imposée pour les péchés cachés serait sans effet. Leibnitz a très-bien senti cela, quand il a dit : « Les pénitences que
» le prêtre nous impose, ou celles auxquelles nous nous con-
» damnons volontairement, ont un double effet : le premier,
» c'est de servir de remède à notre âme et de préservatif
» contre la rechute; le second, d'adoucir la justice divine qui
» doit sévir contre nous, par droit de justice, soit en cette vie,
» soit en l'autre..... Aussi saint Grégoire, martyr, a-t-il dit
» parfaitement de ces pénitences : *Que celui qui se souvient*
» *d'avoir fait des choses qui ne lui étaient pas permises, s'ab-*
» *stienne de quelques autres qui lui sont permises, jusqu'à ce*
» *que, par ce moyen, il ait satisfait à son Créateur* (*Système*
» *de théologie,* page 278.) »

On dira avec les jansénistes : Si nous devions nous en rapporter à l'opinion des Pères, la satisfaction devrait précéder l'absolution, de toute nécessité. Car ils nous apprennent que l'absolution est une *récompense,* que la *satisfaction* est le prix que nous offrons pour rédimer nos péchés. Or, l'idée de récompense exige qu'elle ne soit accordée qu'après qu'on l'a méritée, et que le péché ne soit pardonné qu'après avoir été racheté. Donc :

Réponse. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, *je distingue :* Les saints Pères ont dit cela et d'autres choses de ce genre, comme de raisons de congruence, selon la discipline exigée alors par le temps et les circonstances, *je l'accorde;* comme ayant l'intention de faire croire, ainsi que le

(1) Nous avons cité un peu plus haut les paroles du même concile, tirées du ch. 8, qui prouvent la même vérité.

prétendent nos adversaires, que cette règle de faire précéder l'absolution par la satisfaction était d'institution divine, et qu'on devait l'observer comme une conséquence de la nature du sacrement, *je le nie.* Car sans cela, les Pères n'auraient jamais souffert qu'on eût fait d'exception à cette règle, et cependant ils l'ont fait bien souvent. C'est ce qui nous fait voir que la raison tirée de la nature de la récompense et du rachat doit être prise dans un sens large.

De la pénitence publique et canonique.

La doctrine de la satisfaction dont nous avons traité jusqu'à présent est intimement liée avec la pénitence publique et canonique pratiquée autrefois dans l'Eglise; c'est pourquoi nous avons pensé qu'il était à propos d'ajouter ici comme une espèce de corollaire, dans l'intention particulièrement de prémunir les simples contre les perturbateurs de la paix de l'Eglise, qui, pour tromper plus aisément les esprits sans défiance, ne parlent que de l'antiquité, pour me servir des termes de François Simon, et déplorent l'ignorance et les ténèbres de l'Eglise actuelle et la défection de la foi (1).

Sans énumérer les différents degrés de pénitents, *les pleurants, les écoutants, les prosternés et les assistants,* leurs différentes stations ou ordres, et leurs œuvres laborieuses, sur quoi on peut consulter entre autres Noël Alexandre (dissertation 7, sur le IIIe siècle), Jean Morin (*Traité de la pénitence,* liv. IV), Chardon (2), mais surtout Pétau (3) et Sirmond (4), je ferai observer I. qu'il ne faut pas confondre, comme le font les jansénistes en divers endroits de leurs écrits, la pénitence *sacramentelle* ordonnée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, en tant que nécessaire à tous les chrétiens, et la pénitence *canonique,* que les théologiens appellent justement *cérémonielle,* qui ne fut point constante et perpétuelle, en sa qualité d'insti-

(1) Voir les Fourberies des hérétiques, part. II, fraude 3.

(2) Histoire des sacrements, t. III, sect. 3, II part. Cet auteur a fait comme l'abrégé de ce qu'avait écrit Morin.

(3) Dans les huit livres de la Pénitence qu'il écrivit contre Arnauld pour réfuter son Traité de la fréquente communion. Mais voyez particulièrement, sur notre matière, le ch. 11 du liv. II.

(4) Histoire de la pénitence publique, loc. cit. On peut ajouter à cet auteur Albaspinæus, dans ses Observations, liv. II, depuis la 22 jusqu'à la 34; Martène, des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, part. II, ch. 6, art. 4.

tution disciplinaire, mais qui varia selon les temps, les lieux et les circonstances, et qui enfin tomba en désuétude.

II. Qu'il ne faut pas confondre également, comme le font les novateurs et les partisans du synode de Pistoie, la pénitence *canonique* avec la pénitence *publique*, pratiquée sous quelques rapports dès le temps des apôtres, selon la remarque de Pétau (1), et que nous ne connaissons qu'imparfaitement par le manque de monuments et d'écrivains de cet âge, ainsi que la méthode adoptée par les prêtres dans l'imposition des pénitences, pendant les deux premiers siècles de l'Eglise. Ce qui fait que les fauteurs du synode de Pistoie confondent ces deux pénitences, c'est qu'ils veulent qu'on remonte à la tradition apostolique pour trouver la règle de la pénitence canonique, et pour avoir occasion ensuite d'accuser l'Eglise d'avoir changé cette règle et de lui en faire un crime. C'est donc avec raison que Pie VI condamna la proposition 34 du synode de Pistoie, ainsi conçue : « Le décret du synode, par lequel, après avoir » reconnu la primauté de la pénitence canonique, tel qu'à » l'exemple des apôtres l'Eglise a décidé qu'elle était com- » mune à tous les chrétiens et qu'elle n'avait pas été établie » seulement comme punition des péchés, mais particulièrement » pour disposer à la grâce, » ajoute « qu'il reconnaît dans cet » ordre admirable et auguste toute la dignité de ce sacrement » si nécessaire, dégagée de toutes les subtilités qui lui avaient » été surajoutées par la suite des temps; » comme si, par une prescription qui voulait que ce sacrement fût ordinairement administré dans toute l'Eglise, après l'accomplissement de la pénitence canonique, la dignité de ce sacrement en souffrît, cette proposition, dis-je, est déclarée *téméraire*, *scandaleuse*, *portant au mépris de la dignité du sacrement*, dans la forme et les circonstances que l'Eglise universelle a l'habitude de l'administrer, et injurieuse à l'Eglise elle-même.

III. Je ferai observer aussi que la pénitence canonique n'a été instituée par l'Eglise qu'à la fin du IIIe siècle, à l'occasion de l'hérésie des novatiens, et seulement pour la répression de trois crimes principaux, l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide (2), et qu'elle ne fut pas imposée indistinctement à tous les fidèles, mais à quelques-uns seulement et à une certaine classe

(1) Liv. II, ch. 2, § 2, et liv. VII, ch. 22.

(2) Voy. Pétau, ouv. cité, tom. II, chap. 2, n. 2 et suiv.; et Morin, liv. IV, chap. 1 et suiv.

d'hommes; car on faisait exception en faveur des dignitaires de l'Eglise, et quelquefois des femmes et des personnes mariées, des jeunes gens, etc. (1); je ferai observer encore que les pécheurs publics y étaient soumis, mais de telle sorte que personne n'était obligé à cette pénitence, à moins qu'il n'eût été auparavant cité en justice et condamné juridiquement, comme l'atteste saint Augustin dans différents passages de ses œuvres, et spécialement dans le sermon 351, où il dit ces paroles : « Nous ne pouvons éloigner personne de la communion, à » moins qu'il n'ait avoué spontanément sa faute, ou qu'il n'ait » été convaincu et condamné nommément par le jugement » d'un tribunal séculier ou ecclésiastique (2); et enfin, une » fois seulement, comme il demeure constaté par d'anciens » monuments (3). »

IV. Je dirai avec l'ill. Marchetti (4), qu'il faut avoir soin de distinguer la pratique et la discipline de l'Eglise universelle, touchant les pénitences canoniques, de la pratique et de la discipline des églises particulières, et par conséquent les canons et les décrets de l'Eglise universelle, des canons et des décrets d'un évêque ou d'un concile, ou de quelque église particulière, eu égard aux époques où ils ont paru. Car il ne faut pas confondre tout ceci, comme beaucoup se permettent de le faire,

(1) Voir encore Pétau, ibid., liv. II, chap. 13.

(2) Homélie 50, chap. 4, n. 10.

(3) Il est inutile de prouver que la pénitence publique n'était admise qu'une seule fois, puisque le fait est constant. Mais on demandera peut-être avec justesse, quelle conduite tenait donc l'Eglise à l'égard de ceux qui retombaient de nouveau dans les mêmes péchés, après avoir accompli leur pénitence? Nous répondrons qu'*ils étaient repoussés désormais de la sainte table,* à la condition cependant qu'ils recevraient la communion à l'article de la mort. Voici les paroles du pape Sirice, dans son épître 1, à Himerius de Tarragone : « Ce n'est point sans raison que votre amour du saint-siége a cru devoir consulter le siége apostolique à l'égard de ceux qui, après avoir accompli » leur pénitence, semblables aux chiens, avalent ce qu'ils ont vomi, et comme » des porcs, se vautrent de nouveau dans la fange, etc... Comme il ne leur » reste plus le refuge de la pénitence, nous avons cru devoir décréter à leur » égard, qu'ils soient admis seulement à participer à la prière des fidèles, » dans l'intérieur de l'Eglise, qu'ils assistent à la célébration des saints mystères, bien qu'ils en soient indignes, mais qu'ils ne soient pas admis à la » participation de la cène du Seigneur..... Mais comme ils sont tombés par » suite de la fragilité de la chair, nous voulons qu'ils reçoivent le saint viatique à l'article de la mort, et qu'ils soient soulagés par la grâce de la » communion. » Dans Coustant, Epît. des pontifes de Rome, t. I, col. 629.

(4) Critique de l'histoire ecclésiastique et des discours de M. l'abbé Claude Fleury, Rome, 1819, tome I, art. 1, § 6, n. 31 et suiv., où il dit beaucoup de choses dignes d'être connues sur les pénitences canoniques.

pour conclure de là et décider arbitralement que telle était la discipline de *l'ancienne Eglise,* comme ils disent, touchant les pénitences canoniques. Car si on excepte le premier concile de Nicée, qui promulgua trois canons qui soumettaient à la pénitence canonique les apostats seuls, et ceux qui étaient tombés dans l'idolâtrie, aucun autre concile œcuménique ne fit des canons pénitentiaux, et l'Eglise, par une sagesse toujours admirable, n'eut jamais de règle invariable dans l'application de ces peines, ce que le P. Pétau avait déjà fait remarquer depuis longtemps (1).

V. Enfin je ferai observer, avec le savant Pétau (ibid., liv. II, chap. 8, §§ 16, 17), que la pénitence, telle qu'elle est aujourd'hui, a une conformité plus directe avec les temps apostoliques et de la primitive Eglise, que celle qui prévalut plus tard, et que de saints évêques établirent par de savants canons, avec plus ou moins de sévérité, selon l'opportunité des temps et le caractère de ceux à qui devaient être appliquées ces sortes de mesures médicinales de l'âme.

Si on se pénètre bien de ces observations, il est facile de répondre aux déclamations et aux plaintes de ceux qui appellent cette discipline complète et sans lacunes de la primitive Eglise, qu'ils n'élèvent si haut que pour abaisser celle en usage aujourd'hui. Car, par ce moyen, ils se dispensent plus facilement de l'une et de l'autre; d'abord de l'ancienne, qui est tombée en désuétude, et de la nouvelle, qu'ils méprisent (2). Parmi ceux-là on distingue surtout les membres du synode de Pistoie, dont la 38e prop., ainsi conçue, a été condamnée: « De même la doctrine qui, après que le concile eut reconnu » qu'il ne pouvait pas s'empêcher d'exprimer son admiration » pour cette vénérable discipline de l'antiquité, laquelle, » comme il le dit, n'admettait que très-difficilement à la pénitence, et quelquefois point du tout, celui qui, après un » premier péché et une première réconciliation, était retombé » dans une nouvelle faute, imposaient un frein puissant, même » à l'article de la mort, par la crainte d'une exclusion perpé» tuelle de la communion et de la paix, à ceux qui ne font

(1) *De la Pénitence,* livre II, chap. 8, § 4, et chap. 13.

(2) Ce que Jean de Salisbury écrit des prêtres dans son livre *De nugis curialium,* liv. VII, ch. 19, s'applique très-bien aux jansénistes : « D'où tirent-ils » donc l'ancien et le moderne, eux qui méprisent l'un et l'autre. » Voir la Grande collection des Pères, Lyon, 1677, tome XXIII, p. 358.

» pas assez attention au mal que fait le péché, et qui ne le » craignent pas assez. » Qui ne pourrait s'empêcher d'être saisi d'horreur pour une semblable doctrine.

CHAPITRE V.

DE LA MATIÈRE, DE LA FORME ET DU MINISTRE DU SACREMENT DE PÉNITENCE.

Nous traiterons succinctement de la matière du sacrement de pénitence, parce que nous n'avons pas à discuter avec les novateurs sur ce sujet. Nous parlerons plus longuement de la forme et du ministre à cause des erreurs des hérétiques et des faux principes des modernes.

Et d'abord, tout le monde sait qu'à ce sacrement appartiennent deux matières : l'une prochaine et l'autre éloignée, et cette dernière est libre ou nécessaire. La matière *nécessaire* sont tous les péchés mortels commis après le baptême; la matière *libre* sont les péchés véniels, ou les péchés mortels accusés et pardonnés dans d'autres confessions. Cette matière éloignée, libre ou nécessaire, est celle, pour employer le langage de l'école, *qui fait le fond du sacrement.* Ce point de doctrine ne fait l'objet d'aucune controverse. Mais il n'en est point ainsi entre les thomistes et les scotistes, quant à la matière prochaine, *qui* constitue le sacrement. Les uns et les autres admettent que ce sacrement se compose de trois parties, qui sont la *contrition,* la *confession* et la *satisfaction.* Le concile de Trente dit que ces trois parties ou actes sont *comme la matière* de ce sacrement, parce que, comme le dit Estius (1), la matière de ce sacrement n'est rien de matériel ou d'élémentaire, tels que l'eau, l'huile, le pain, etc., dans d'autres sacrements, mais seulement des actions, que l'on ne peut pas, *à proprement parler,* appeler *matière.* Les thomistes prétendent donc que ces trois actes sont la matière première *proprement dite, qui* constitue le sacrement. Les scotistes pensent que l'absolution que le prêtre donne au pénitent est la véritable matière prochaine, parce qu'elle est un rite sensible et extérieur, et que, de plus, elle a la raison de la forme en tant qu'elle

(1) Dans la 4, d. 15, § 2; réponse à la dernière.

signifie l'effet du sacrement. Maldonat dit que l'opinion des thomistes est le sentiment *commun*, et celui des scotistes, le plus *vrai* (1). Il ne nous appartient pas de prononcer sur le jugement du savant théologien; on pourra juger de la force probante des arguments des théologiens des deux siècles.

C'est ce que nous avions à dire sur la matière. Quant à la forme, les protestants disent que ce n'est qu'une simple déclaration de la rémission des péchés, mais qu'elle ne la donne pas; nous les réfuterons dans une proposition particulière. Au reste, tous les théologiens sont unanimes à la faire consister dans ces paroles : *Ego te absolvo a peccatis tuis* (2). Indépendamment du précepte positif de l'Eglise, la forme est la même en substance dans la prière *indicative* que dans la *déprécatoire*. Car il est constant, par les monuments les plus certains de l'antiquité, que l'église latine n'a fait usage que de cette dernière pendant un grand nombre de siècles, laquelle ne fit place à la première que peu d'années avant saint Thomas (3); il est constant aussi, d'après leurs euchologes, dans Goar et Arcudius, que la forme déprécatoire est encore usitée chez les Grecs (4).

Pour dire un mot du ministre, nous ferons observer que l'erreur des protestants est de prétendre que chaque fidèle a

(1) Traité de la Pénit., III part., thèse 7, où il traite ce sujet très au long.

(2) Quand nous disons que la forme du sacrement consiste dans ces paroles, nous l'entendons de la substance même ou du sens. Car nous ne prétendons pas que ces paroles, en particulier, soient de l'essence du sacrement. Car il y en a qui disent que le mot *moi* n'est pas nécessaire à l'essence du sacrement, et d'autres celles-ci, *de tes péchés*. Voir les scholastiques sur ce sujet.

(3) Consultez l'opuscule 22, de saint Thomas, ch. 5, où cette question est clairement décidée.

(4) Voir Goar, Euchologe, page 676; Arcudius, de l'Accord, etc., liv. IV, ch. 3. Un grand nombre de théologiens, entre autres Suarez et saint Thomas, t. IV, sur la III part., discuss. 19, sect. 1, n. 25; mais surtout Simonnet, Institutions théologiques, t. III, traité 15, de la Pénitence, quest. 8, disent que la forme essentielle consiste dans les expressions indicatives, tellement que l'absolution serait nulle si elle était donnée en termes déprécatoires. Ensuite, Simonnet prétend que jamais l'église latine n'a fait refus de la forme déprécatoire. Mais il est bien mieux établi que l'église latine n'offre aucun vestige de la forme indicative avant le XIIIe siècle, et que jamais, pas plus qu'aujourd'hui, l'église grecque n'a eu d'autre forme que la déprécatoire, comme le prouvent tous les documents cités par Morin (Traité de la pénit., liv. VIII, chap 8 et suiv.), auxquels Simonnet, qui a voulu le réfuter, n'oppose rien de solide. Aux preuves citées par Morin, on peut ajouter ce qu'a dit plus tard D. Martène, des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, part. II, chap. 6, art. 5, § 12, et art. 7. Quand il s'agit d'un fait, on doit avoir des preuves et non des arguments philosophiques.

reçu de Jésus-Christ le pouvoir des clefs. Les vaudois, les wicléfites et les hussites attribuaient aux laïques honnêtes le pouvoir d'absoudre des péchés, et en refusaient l'usage aux prêtres; d'après Baluze, les flagellants avaient la même erreur. Quelques perturbateurs de la paix de l'Eglise osèrent soutenir, vers la fin du siècle dernier, que l'approbation de l'évêque, pour confesser validement, ne consistait pas dans la juridiction, mais simplement dans l'attestation *de capacité et d'aptitude,* et que tous les confesseurs pouvaient, en vertu de leur ordination, absoudre tous les cas réservés, sinon licitement, au moins validement (1). Les membres du synode de Pistoie prirent, comme de juste, le sentiment de ces esprits turbulents, en se contredisant honteusement, puisqu'ils accordent gratuitement ailleurs aux évêques, non-seulement un droit douteux, mais encore qui ne leur est dû à aucun titre; et ici ils font tout ce qu'ils peuvent pour leur ravir des droits incontestables.

Nous opposerons à ces doctrines hérétiques ou erronées les propositions suivantes, par lesquelles nous allons terminer ce traité.

PREMIÈRE PROPOSITION.

L'absolution sacramentelle du prêtre est un acte judiciaire et non purement ministériel, qui prononce et déclare que les péchés du pénitent lui sont remis.

Cette proposition de foi a été définie en ces termes par le concile de Trente, dans le canon 9 de la session XIV : « Si » quelqu'un dit que l'absolution sacramentelle du prêtre n'est » pas un acte judiciaire, mais une simple déclaration de la » rémission des péchés du pénitent, à la seule condition qu'il

(1) C'est l'enseignement de Louis Litta, dans sa lettre : de l'Absolution sacramentelle des cas réservés; de Jean-Baptiste Guadagnini, dans l'ouvrage intitulé : Nouvel examen de quelques textes du concile de Trente, relatifs à absolution des cas réservés et à l'approbation des confeseurs; de Georges Siccardi, chanoine de la cathédrale de Montréal : de la Validité des absolutions des péchés, données en vertu de l'ordination sacerdotale, sans aucun autre pouvoir ni approbation; de Cornaro, intendant de Villongi, en Étrurie : des Curés, sept livres, Pavie, 1788, auxquels s'adjoignirent plusieurs auteurs anonymes dont il est inutile de faire le catalogue. Mais ces auteurs avaient été précédés par les écrivains français, dont les ouvrages portent ces titres : des Pouvoirs légitimes du premier et du second ordre dans l'administration des sacrements et du gouvernement de l'Eglise; Dissertat. sur les interdits arbitraires, 1759.

» ait la foi que ses péchés lui sont pardonnés..... qu'il soit » anathème. »

Nous prouvons ainsi notre proposition : S'il est constant, comme il demeure prouvé par tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, que l'Eglise a le pouvoir de remettre toutes sortes de péchés par le sacrement de pénitence, il s'ensuit que le prêtre, en donnant l'absolution, réconcilie les pécheurs avec Dieu par l'autorité judiciaire qu'il a reçue de Jésus-Christ. En effet, le Sauveur a dit, quand il institua le sacrement de pénitence : « *Ceux dont vous aurez remis les péchés,* etc., mais » non ceux *dont vous aurez déclaré* que les péchés sont » *remis.* » Ainsi, de même qu'on ne dit point qu'une personne qui dit à une autre que sa blessure est guérie ou que ses liens sont brisés, la guérit ou la délie, de même ne peut-on pas dire que celui qui déclare que les péchés sont remis, les remet en effet. Le verset précédent, où Jésus-Christ dit : « Comme mon Père m'a envoyé, de même je vous envoie, » prouve que Jésus-Christ a pris l'expression *remettrez* dans sa simple et naturelle signification. Or, le Père a envoyé le Rédempteur pour remettre les péchés, comme il les remit réellement au paralytique et à la femme pécheresse, de même que le prouvent encore les plaintes et les murmures des pharisiens qui disaient : « Qui peut remettre les péchés, si ce n'est » Dieu seul? » Jésus-Christ, loin de reprendre cette parole, ne fit que la confirmer après avoir rendu la santé au paralytique, en disant : « Est-il plus facile de dire..... Vos péchés vous » sont remis, ou bien : Levez-vous et marchez? » Tout ceci reçoit encore sa confirmation, comme déjà nous l'avons fait observer, de la métaphore des *clefs ;* or, on donne des clefs à quelqu'un pour qu'il ouvre, mais non assurément pour qu'il déclare que la porte est ouverte ou fermée, mais bien pour qu'il l'ouvre réellement ou qu'il la ferme (1), et comme Jésus-

(1) On ne doit pas s'étonner que Jésus-Christ emploie les expressions de *lier* et de *délier,* en parlant des clefs, si on tient compte de la nature des serrures qui servaient à clore les portes chez les Hébreux. En effet, la serrure n'était autre chose qu'une barre de bois mobile, taillée en crémaillère, attachée à un des battants de la porte, qui entrait dans un trou pratiqué dans le jambage de la porte, et retombait sur une pointe recourbée ; un ou deux cordons en cuir attachés à la barre traversaient la porte et passaient en dehors ; en tirant l'un de ces cordons, on faisait sortir cette barre du jambage, elle retombait sur le mentonnet et y demeurait fixée, en sorte qu'on ne pouvait plus la retirer. Lorsqu'on voulait ouvrir, on avait une clef en forme de faucille et assez grande pour être introduite dans le trou de la porte, et avec lequel on soulevait la

Christ a donné les clefs aux apôtres, il a voulu faire voir qu'il leur donnait réellement le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, mais non point l'office seul de déclarer qu'ils sont remis ou retenus.

Ceci est encore prouvé par l'autorité des Pères dont nous avons cité les témoignages plus haut. Ils nous enseignent, en effet, 1. que le Christ efface les péchés, dans la pénitence, par le ministère des prêtres; 2. que les prêtres siégent comme juges au tribunal de la pénitence; 3. que leur sentence précède la sentence du ciel; qu'elle purifie l'âme de ses souillures; qu'elle brise les liens du péché, et que les prêtres ont plus d'autorité que les anges et les archanges, auxquels Dieu n'a pas donné ce pouvoir. Or, tout ceci, et bien d'autres choses encore, serait dérisoire si le jugement des prêtres n'était point judiciaire et décisif, mais simplement déclaratoire (1). C'est ce que prouve évidemment encore la discussion qui eut lieu entre les catholiques, les montanistes et les novatiens, aux IIe et IIIe siècles, touchant le pouvoir accordé à l'Eglise, pour remettre les péchés. Or, cette controverse eût été parfaitement ridicule, s'il ne se fût agi purement et simplement que du pouvoir de déclarer que les péchés étaient ou n'étaient pas remis.

Objections.

Obj. 1. Le mot *remettre* signifie quelquefois une simple déclaration de la rémission des péchés, par exemple, dans saint Luc, chap. 7, vers. 48, lorsque Jésus-Christ dit à la femme pécheresse : « Tes péchés te sont pardonnés, » lesquels étaient déjà remis, comme le prouvent les paroles du Sauveur, au verset 47 du même chapitre : « Beaucoup de péchés lui sont » remis, parce qu'elle a beaucoup aimé. » 2. Le mot *retenir* démontre que Jésus-Christ a pris en ce sens cette parole de l'évangile de saint Jean; car lorsque les prêtres retiennent les

barre qui faisait céder l'autre cordon. Pour plus de facilité, on tirait la porte à soi à l'aide d'une clef de métal, dont l'anneau était quelquefois en ivoire. Sous les rois d'Israël, l'intendant de la maison du roi portait cette clef sur son épaule comme un insigne de sa dignité. Isaïe, ch. 22, vers. 25; voy. Jahn, Archéologie de la Bible, § 37.

(1) Voir Morin, Traité de la pénitence, liv. VIII, chap. 1, où il prouve par les témoignages des Pères et par d'autres preuves tirées de l'histoire ecclésiastique, que tel fut de tout temps le sentiment de l'Eglise sur la vertu et l'efficacité de l'absolution donnée par les prêtres : Histoire de la pénitence publique, chap. 11.

péchés ou lient le pécheur, ils déclarent que les péchés sont remis. Donc, quand ils *remettent* les péchés, ou qu'ils délient le pécheur, ils ne font encore qu'une déclaration de la rémission des péchés. 3. Cette conséquence se tire encore de l'office même de juge, que les catholiques attribuent aux prêtres ; car l'office de juge consiste à déclarer si, d'après la loi, le prévenu est coupable ou innocent. Par conséquent, dire que les prêtres sont juges, et soutenir ensuite que leur ministère ne se borne pas à une simple déclaration, est une contradiction évidente (1). 4. Ce qui rend la question encore plus claire, c'est que, quand Jésus-Christ accorda à ses apôtres le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, il ne fit point de distinction de péchés, mais bien de personnes, en disant : « *Ceux dont* vous aurez » remis les péchés, *ceux dont* vous aurez retenu les péchés ; » c'est-à-dire qu'il distingua les pénitents de ceux qui ne se repentaient pas ; par conséquent, l'office du prêtre consiste à distinguer ceux qui ont une vraie contrition d'avec ceux qui ne l'ont pas (liv. IV, *Hist. du concile de Trente,* n. 29). 5. Il y a eu des scholastiques qui prétendaient que Dieu seul pouvait remettre les péchés, et que les prêtres ne faisaient que déclarer par l'absolution, publiquement ou en particulier, selon que l'absolution était donnée en public ou en particulier, que Dieu justifiait le pénitent, lequel était digne de recevoir les sacrements de l'Eglise (dans Morin, loc. cit., ch. 2, n. 8). Donc :

Réponses. Pour la prem., je dis, transeat. Le contexte et la suite doivent faire distinguer quand le mot *remettre* est pris pour *déclarer*. Or, nous disons que ce n'est point ici le cas ; car les deux versets expriment une seule et même rémission des péchés. En effet, Jésus-Christ dit à Simon, au verset 47, que les fautes de la pécheresse lui sont pardonnées, et au vers. 48, il le confirme à la pécheresse elle-même.

Pour la deuxième, je le nie. En effet, soit que les prêtres donnent l'absolution, ou qu'ils ne la donnent pas, ils lient véritablement ou ils délient ; ils remettent ou retiennent les péchés dans l'un et l'autre cas. C'est la même raison pour les contraires. Lorsque les pénitents confessent leurs péchés au prêtre, celui-ci lie ou délie le pécheur. En vertu du même

(1) Ainsi Paul Sarpi, liv. IV, Histoire du concile de Trente, n. 20, et son continuateur Le Courayer, sur le même endroit.

pouvoir judiciaire, remet ou retient les péchés, en vertu du pouvoir qu'il a reçu de Jésus-Christ. Mais, ni dans l'un ni dans l'autre cas, il ne fait jamais une simple déclaration de la rémission des péchés (1).

Pour la troisième, je distingue : De *simples* juges ne font que déclarer, etc., *je l'accorde;* des juges *mixtes,* comme on dit, agissant au nom du prince, *je le nie.* Il faut en effet distinguer deux sortes de juges : les uns décident le point de droit qui divise les contendants, et déclarent simplement le point en litige décidé par la loi; les autres, au contraire, munis d'un pouvoir discrétionnaire de la part du prince, fixent un autre droit qui n'existait pas avant l'énoncé de leur jugement. Ces derniers sont ces juges qui ont mission, en qualité de délégués du prince, de faire remise de la peine et de relaxer les prévenus, après l'instruction de l'affaire. Les premiers sont appelés de simples exécuteurs; les jurisconsultes donnent aux aux autres le nom de *juges mixtes.* C'est à ce dernier ordre qu'appartiennent les confesseurs que Jésus-Christ, selon le langage du concile de Trente, a établi *ses vicaires en qualité de juges et de présidents* (2).

Pour la quatrième, je distingue : Jésus-Christ a fait acception de personnes par rapport aux péchés dont elles se sont rendues coupables et à leurs dispositions, *je l'accorde;* acception de personnes purement et simplement, *je le nie.* Le Courayer lui-même en convient quand il dit que, dans l'hypothèse de la nécessité de la confession, il suit des paroles de Jésus-Christ que les péchés doivent être déclarés pour en obtenir la rémission (3). Ensuite, Jésus-Christ a dit directement : « Tout » ce que vous lierez, tout ce que vous délierez. »

Pour la cinquième, transeat. On ne sait dans quel sens un ou deux scholastiques l'ont entendu; ils ont été cependant réfutés par Richard de Saint-Victor, qui, après avoir rapporté leur opinion, la réfute avec tous les autres écrivains catholiques (4).

(1) Voir Pétau, Traité de la pénitence, livre I, ch. 8, § 7; Maldonat, de la Pénitence, III part.; il résolvait cette objection un peu différemment dans la thèse 5.

(2) Voy. card. Pallavicini, Histoire du concile de Trente, liv. XII, ch. 14, § 8.

(3) Dans la note du n. 29, liv. IV, Histoire du concile de Trente, de Paul Sarpi.

(4) Voy. Morin, ouv. et pass. cit., n. 8; quant au Maître des Sentences,

PROPOSITION II.

Les prêtres seuls sont les ministres du sacrement de pénitence.

Cette proposition est de foi ; en effet, le concile de Trente, après avoir déclaré dans le chap. 6 de la session XIV, « que » toutes les doctrines qui attribuaient, d'une façon pernicieuse, » à d'autres qu'aux évêques et aux prêtres le ministère des » clefs, étaient fausses et directement opposées à l'enseigne- » ment de l'Evangile, » décréta dans le canon 10 : « Si quel- » qu'un dit que non-seulement les prêtres sont les ministres » de l'absolution, mais qu'il a été dit à tous et à chacun des » fidèles de Jésus-Christ : *Tout ce que vous lierez,* etc... *Ceux* » *dont vous remettrez les péchés,* etc..... Qu'en vertu de ces » paroles chacun peut remettre les péchés, les péchés publics » seulement par la correction, si le pénitent y consent, et les » péchés secrets par la confession volontaire, qu'il soit ana- » thème. »

En dehors des textes les plus clairs des saintes Ecritures, la pratique constante et universelle de l'Eglise et le consentement unanime des Pères prouvent évidemment que les paroles que l'on vient de rapporter ne s'adressent qu'aux apôtres seuls et à leurs successeurs dans le sacerdoce, et que, par conséquent, eux seuls ont le pouvoir de remettre et de retenir les péchés. Car tous les rituels latins et les euchologes grecs qui rapportent le mode d'absolution, n'attribuent ce pouvoir qu'aux évêques et aux prêtres (1). C'est ce qui a fait dire à saint Ambroise : « Ce droit n'a été laissé qu'aux prêtres (*Traité de la pénitence,* » liv. I, chap. 2, n. 7) ; » saint Basile : « Il est indispensable » de confesser ses péchés à ceux à qui a été confiée la dispen- » sation des mystères de Dieu (quest. 288, citée plus haut) ; » saint Léon : « Les grâces de la bonté divine ont été réglées de » telle sorte qu'on ne peut obtenir le pardon de Dieu qu'au » moyen des supplications des prêtres (épître 108, chap. 1, » édit. des frères Ballerini) ; » saint Jean Chrysostôme en tirait cette conséquence, que les prêtres l'emportaient en dignité sur les rois et les empereurs. Mais ces Pères avaient été tous précédés par Origène, Tertullien, saint Cyprien et les autres

voyez Maldonat, ouv. cit., III part., thèse 5; quant à l'opinion de saint Bonaventure, voy. Pallavicini, loc. cit., ch. 12, § 6.

(1) Voir les auteurs cites, Martène, Renaudot, Morin, etc.

écrivains dont nous avons cité plus haut les témoignages; aussi est-il inutile d'ajouter ici d'autres preuves d'une vérité formellement établie par la pratique constante et journalière de tous les siècles.

Le concile de Trente a décidé que l'indignité des prêtres ne pouvait nuire en aucune façon à la validité de l'absolution, dans le canon que nous avons cité plus haut, dont voici la première partie : « Si quelqu'un dit que les prêtres, en état de » péché mortel, n'ont pas le pouvoir de lier et de délier..... » qu'il soit anathème. » Ce qui est encore plus parfaitement démontré par tout ce que nous avons dit en son lieu et place, contre les donatistes (*Traité des sacrements en général,* n. 123 et suivants.)

Objections.

I. *Obj.* 1. Saint Jacques dit en parlant de la confession sacramentelle : « Confessez vos péchés les uns aux autres (1), » sans mettre de distinction entre les prêtres et les laïques. 2. C'est pourquoi saint Augustin dit que « toutes les divines » Ecritures nous donnent cet avis utile et salutaire, et nous impriment le devoir de confesser continuellement et avec humilité les péchés que nous avons commis, non-seulement à » Dieu, mais à ses saints et à ceux qui ont la crainte de Dieu. » Car le Saint-Esprit nous donne cet avertissement par l'apôtre » saint Jacques, en disant : *Confessez,* etc. (homél. 12). » 3. Tout le monde, sans distinction, peut administrer le baptême, au moins en cas de nécessité; de même, donc, la pénitence.

Rép. Pour la prem. obj., transeat. Car, comme nous l'avons vu, un grand nombre d'interprètes et de théologiens nient qu'il s'agit dans ce texte de la confession sacramentelle, mais bien d'une confession faite par humilité des fautes de la vie passée, dans laquelle on s'avoue pécheur afin d'exciter les fidèles à prier pour soi. Mais, du reste, en supposant qu'il en soit ainsi, nous nions que l'Apôtre entende ceci d'une confession que l'on peut faire au premier venu; car il parle seulement de la confession que l'on doit faire aux prêtres de l'Eglise qu'il avait désignés comme devant être appelés pour donner l'extrême-onction aux malades. Ce qu'il détermine par la par-

(1) Chap. 5, verset 16; et comme portent d'autres versions: « Vos fautes. »

ticule *donc,* par laquelle il unit ce verset avec celui qui précède immédiatement, par ces paroles : *Confessez donc,* etc. Tous les Pères qui expliquent les paroles de l'apôtre saint Jacques sur la confession sacramentelle, les appliquent aux prêtres seuls(1). Enfin l'usage a fixé le sens de ces paroles.

Pour la deuxième, je le nie. Car le sacrement d'où ce texte est extrait n'est pas l'œuvre de saint Augustin (2). Et de plus, l'auteur de ce sermon parle de la confession cérémonielle dont nous allons bientôt nous entretenir.

Pour la troisième, je nie la parité entre les deux sacrements, parce que, de même que nous l'avons prouvé, Jésus-Christ a établi une manière différente d'administrer l'un et l'autre. Or, ceci dépend entièrement de la libre volonté de Jésus-Christ.

II. *Object.* 1. Il est constaté, par des preuves indubitables ramassées par Morin, que les diacres avaient, en cas de nécessité, le pouvoir de recevoir la confession des péchés, comme dit saint Cyprien, d'imposer les mains pour la pénitence et de donner la paix (épître 12). C'est ainsi que le décidèrent les conciles d'Elvire et de Trébigno en Allemagne, d'York et de Londres en Angleterre; Odon, évêque de Paris, et même mieux, Pierre le Chantre, soutient que non-seulement les diacres, mais encore les sous-diacres, peuvent *lier en vertu d'un pouvoir de N. S. P. le Pape, mais non de leur autorité propre* (Morin, ouv. cit., liv. VIII, chap. 23). Tout ceci a sa confirmation dans le droit canonique, chap. *Fures. Extra, de furtis,* où on lit que « si les voleurs qui ont été » saisis ou blessés se sont confessés à un prêtre ou à un diacre, » nous ne leur refusons pas la communion (ibid.). » Le commentaire ajoute : « En cas de nécessité, même à un laïque. » On trouve une foule d'exemples de confessions faites à des diacres, à des sous-diacres et à des laïques, dans Martène et Mabillon (3). 2. Il est même certain que des abbesses recevaient les confessions de leurs religieuses, auxquelles elles remettaient les péchés par l'imposition des mains, c'est-à-dire par une véritable absolution sacramentelle, comme le prouvent les auteurs que nous avons cités (dans le P. Martène, l. c., § 9). Donc :

(1) Voir Morin, liv. VIII, chap. 8, n. 4 de l'ouvrage cité.

(2) Voyez les œuvres de saint Augustin, édit. de Saint-Maur, tom. V, dans l'appendice, sermon 253.

(3) Martène, des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, chap. 6, §§ 7 et suiv.; Mabillon, Vie des saints, ordre de saint Benoît.

Rép. Je distingue : Les diacres recevaient une confession cérémonielle et réconciliaient les pécheurs au for extérieur, *je l'accorde;* une confession sacramentelle et dans le for intérieur, *je le nie.* C'est ainsi que le P. Martène l'explique dans la *Reconnaissance de son ouvrage sur la pénitence* (1). Les documents qu'on nous oppose ne prouvent rien, sinon qu'en l'absence de l'évêque ou d'un prêtre, les pénitents avaient été admis à se réconcilier avec l'Eglise par des diacres, au moyen de l'absolution de cette partie de la pénitence canonique qu'il leur restait encore à accomplir. Quelquefois, en l'absence d'un prêtre, les diacres, les clercs inférieurs ou même les laïques écoutaient ces confessions spontanées et cérémonielles, que les mourants faisaient quelquefois dans les siècles suivants, en leur présence, afin de s'exciter à la contrition de leurs péchés, et afin qu'aidés par les prières de l'Eglise, ils pussent obtenir plus facilement de Dieu le pardon de leurs péchés. Saint Thomas appelle cette confession *sacramentelle* en quelque sorte (dans le *Supplément,* à la question 8, a. 2, *ab* 1), laquelle avait, d'après l'opinion des scholastiques, unie à la contrition, la vertu du sacrement (2). Ce qui les amena à embrasser cette opinion, ce fut le *Livre de la vraie et de la fausse pénitence,* attribué à saint Augustin. On lit en effet, au ch. 10 de ce livre :

(1) Edition d'Anvers, 1682, où il écrit à la page 3 : « Quant à ce qui est écrit » aux chap. 23 et 24 du livre VIII, sur les preuves historiques de l'absolution » donnée par des diacres et même par des laïques, je préviens expressément » le lecteur, au commencement du chap. 23 et à la fin du 25, où finit cette » histoire, qu'il ne faut pas et qu'on ne peut pas entendre ceci de l'absolution » sacramentelle, dont l'explication de ce mot est donnée dans les passages » annotés; et que la plupart de ces auteurs qui rapportent cette coutume » usitée dans leur siècle, affirment clairement qu'ils n'ont aucun pouvoir » d'absoudre des péchés. Aussi cette absolution ne peut-elle être autre chose » qu'une pure cérémonie, et quelque chose de sacramentel en usage dans » quelques églises, en l'absence du véritable sacrement, au moyen de quoi » on excitait et on affermissait les bonnes dispositions intérieures des mou- » rants ou de ceux qui étaient en danger de mort, et on obtenait de Dieu » l'effet du sacrement par le secours des prières de l'Eglise... » Voir le card. d'Aguirre, Grande collection des conciles d'Espagne, tome I, dans le can. 77, d'Elvire; Albaspinæus, Observations sur les anciens rites de l'Eglise, liv. II, observ. 27; Pétau, Remarques sur saint Epiphane, à l'hérésie 59, et dans l'appendice aux mêmes remarques, ch. 11, et dans la Diatribe sur la pénitence, ch. 2, à la fin de l'édition de Synesius.

(2) Voy. Benoît XIV, du Synode, livre VII, ch. 14, §§ 9 et suiv. On peut tirer de cette coutume de se confesser à un laïque, à défaut d'un ministre légitime, qui était usitée anciennement, un nouvel argument contre les protestants, de ce que tout le monde était convaincu de la nécessité de la confession bien longtemps avant le IVe concile de Latran.

« Telle est la puissance de la confession, qu'au défaut d'un » prêtre, on se confesse au premier venu... Et bien que celui » auquel on se confesse n'ait pas le pouvoir d'absoudre, celui » qui avoue la turpitude de son âme à un laïque mérite son » pardon, par le désir qu'il a de se confesser à un prêtre (1). » Cette raison seule suffisant pour détruire les objections tirées des conciles, par Pierre le Chantre, fera que nous ne nous arrêterons pas davantage sur cette matière.

Pour la deuxième, je distingue : Il est constant que les abbesses ont reçu des confessions cérémonielles et faites par humilité, comme cela se pratique encore dans quelques communautés de religieux, pour rendre compte de leur conscience, *je l'accorde;* autrement, *transeat.* Il a pu se faire peut-être que par suite de cet usage de rendre compte de l'état de leur conscience, quelques religieuses se soient attribuées, par ignorance ou par présomption, le droit de donner l'absolution. Mais dès que les évêques de France eurent connaissance de cette usurpation sacrilége, ils la réprimèrent aussitôt. C'est ce que fit Innocent III à l'égard des abbesses espagnoles (2).

Au reste, les confessions faites aux laïques continuèrent jusqu'au commencement du XIV[e] siècle, mais elles commencèrent ensuite à diminuer, pour des raisons très-légitimes, jusqu'à ce qu'enfin elles tombèrent en désuétude. Il y a nombre d'auteurs qui les regardent maintenant comme illicites, parce qu'on se diffamerait soi-même sans motifs, qu'on donnerait un scandale, et parce qu'on se ferait soupçonner de luthéranisme (voy. Benoît XIV, liv. cit., § 11).

PROPOSITION III.

Outre le sacrement de l'ordre, il faut encore le pouvoir de juridiction pour absoudre validement dans le sacrement de pénitence.

Cette proposition *est certaine et touche à la foi,* tellement que la proposition contraire est *fausse, téméraire, erronée, et contraire au concile de Trente.* Pie VI condamna, dans la bulle

(1) Appendice, tome VI des œuvres de saint Augustin, édit. de Saint-Maur; voyez l'avertissement de cette édition sur cet ouvrage.

(2) Voyez Chardon, Histoire du sacrement de pénitence, sect. 1, chap. 7; Martène, ouv. et l. c., § 9, où cependant ce savant auteur est tombé dans quelques erreurs.

Auctorem fidei, cette proposition du concile de Pistoie ainsi conçue : « La doctrine du synode, qui déclare qu'en vertu du » pouvoir d'absoudre que l'on a reçu dans l'ordination, il est » convenable, d'après l'établissement des diocèses et des pa- » roisses, que chacun exerce cette juridiction sur les personnes » qui lui sont soumises, soit à raison du territoire, soit en » vertu d'une espèce de droit sur les personnes, sans quoi il » en résulterait du trouble et de la confusion ; déclare seule- » ment qu'après l'institution des diocèses et des paroisses, » il est convenable, afin d'éviter de la confusion, que le » pouvoir d'absoudre ne s'exerce que sur ceux qui sont inclus » dans cette division en diocèses et en paroisses ; entendue » en ce sens que pour exercer validement ce pouvoir, la juri- » diction ordinaire ou déléguée n'est point requise, sans la- » quelle le concile de Trente déclare que l'absolution donnée » par un prêtre n'a aucune valeur, est *fausse, téméraire,* etc. »

Voici ce que dit le concile de Trente dans la session XIV, chap. 7 : « Comme la nature et la raison exigent qu'on ne » puisse porter de sentence que contre des sujets, l'Eglise a » toujours cru, et le concile le confirme comme une vérité » incontestable, que l'absolution que le prêtre donne à un » pénitent lorsqu'il n'a pas de juridiction ordinaire ou sub- » déléguée, doit être nulle. » Le concile de Florence avait décidé, avant celui de Trente, « que le ministre du sacrement » de pénitence était le prêtre, qui avait le pouvoir ordinaire » d'absoudre, ou par délégation de son supérieur (1). » Or, il est évident que le concile de Trente entend par *juridiction ordinaire et subdéléguée* la juridiction ecclésiastique ; en effet, quand il dit : « Le prêtre qui n'a pas de juridiction, s'il eût » entendu la juridiction divine, qui consiste dans le pouvoir » de l'ordre, ces paroles signifieraient : *Le prêtre qui n'a pas* » *le pouvoir de l'ordre,* c'est-à-dire, *le prêtre qui n'est pas* » *prêtre;* » ce qui est absurde et contradictoire. De plus, le concile de Trente appelle *subdélégué* le pouvoir ou la juridiction qui est conférée au prêtre; or, il est inouï qu'on ait osé affirmer que le pouvoir que Dieu donne immédiatement dans l'ordination, qui consiste dans le caractère sacerdotal et est inamissible, soit un pouvoir *subdélégué.* Donc la doctrine du

(1) Décret d'Eugène IV, de l'Union des Arméniens; Hardouin, Actes des conciles, tome IX, col. 440.

concile de Trente est qu'une absolution donnée par un prêtre qui n'a pas la juridiction ecclésiastique, est nulle et de nul effet, ainsi que l'ont entendu tous les théologiens à l'unanimité, jusqu'à ces nouveaux perturbateurs que nous combattons.

Mais ce qui ne laisse plus aucune espèce de doute sur le sens des paroles du concile, c'est que les souverains pontifes ont parfois ôté à certains prêtres toute espèce de juridiction par des décrets émanés de leur main, et ont déclaré que l'absolution que ces prêtres donneraient serait nulle. Nous allons citer entre autres Benoît XIV, qui, dans la bulle *Sacramentum pœnitentiæ,* ôte par ses paroles, au confesseur, le pouvoir d'absoudre sa complice d'une faute contre la chasteté. « C'est » pourquoi toute autorité *lui* (au confesseur) étant enlevée de » droit, il reste privé de la juridiction nécessaire pour absoudre » d'une faute semblable toute personne que ce soit, à tel point » que l'absolution, s'il arrivait qu'il l'a donnât, serait nulle » et de nul effet, comme provenant d'un prêtre qui est privé » de la faculté et de la juridiction nécessaire pour absoudre » validement, et que nous voulons et entendons lui enlever » par ces présentes (1). » Or, à quoi tout cela servirait-il, si la faculté d'absoudre dépend tellement du pouvoir de l'ordre, qu'il ne soit plus nécessaire d'aucune juridiction pour l'exercer validement?

L'analogie entre le droit civil et le for de la conscience vient encore en confirmation de ce que nous avons dit. Dans le droit civil, les juges ne peuvent exercer leur autorité que sur ceux qui sont soumis à leur juridiction, que le prince lui-même leur a désignée; aussi les prêtres n'ont aucun pouvoir au for intérieur, sinon sur ceux que les prélats leur ont soumis.

Je pourrais prouver cette proposition par tous les monuments

(1) Voy. dans le Bullaire, t. I, p. 52, 53; voy. aussi ce qu'écrit le très-saint pontife dans son ouv. : du Synode, liv. VII, ch. 14. On peut aussi y joindre l'ouvrage de saint Charles Borromée, qui, dans le IV concile de Milan, en 1576, ordonna aux confesseurs de bien connaître les cas réservés, « pour » lesquels ils n'ont nulle autorité pour absoudre. » Et dans le XI synode diocésain, en 1584, il retire au confesseur le droit d'absoudre du crime auquel il a participé, et il ajoute ensuite : « Mais s'il a quelque autorité et quelque » juridiction, dans la crainte qu'il n'en abuse, nous la lui ôtons quant à ce » qui concerne cette faute; et quant à l'absolution, s'il l'a donnée, *elle est » nulle et de nul effet, comme venant d'un prêtre qui n'a aucune juridiction.* » Voy. Actes de l'église de Milan, par le cardinal de Sainte-Praxède, Milan, 1599. Or, ce saint cardinal ordonna l'exécution du décret du concile de Trente pendant sa vie.

de l'antiquité ecclésiastique, qui établissent qu'autrefois les évêques seuls avaient l'administration du sacrement de pénitence, qu'ils conférent ensuite aux moines, sans que les autres prêtres se soient jamais arrogés cette faculté (1). Mais comme nous avons affaire à des gens qui se disent catholiques, il suffira de dire que c'est le sentiment de l'Eglise.

En attendant, nous concluons, 1. contre les nouveaux hérétiques, que l'approbation de l'évêque n'est pas un simple certificat d'aptitude, mais une véritable collation de pouvoir et de juridiction; 2. que l'administration du sacrement de pénitence est non-seulement illicite, mais que le sacrement est nul et invalide sans l'approbation et le pouvoir de juridiction.

Objections.

I. *Obj.* 1. L'évêque dit indistinctement à tous les prêtres, quand ils sont ordonnés : « Recevez le Saint-Esprit; ceux dont » vous remettrez les péchés, etc.; » donc, tous les prêtres absolvent validement en vertu de leur ordination ; ce que 2. dit clairement le concile de Trente, quand il déclare au chap. 6 de de la session XIV, que les prêtres reçoivent dans l'ordination le pouvoir d'absoudre des péchés; il avait déjà dit dans le chap. 5, « que le Christ a laissé les prêtres comme juges et » présidents..... qui prononcent que les péchés sont remis ou » retenus, en vertu du pouvoir des clefs. » Donc, d'après le concile de Trente, Dieu lui-même confère immédiatement la juridiction aux prêtres, dans leur ordination, et les établit juges; 4. mais le juge ne peut avoir cette qualité s'il n'a des justiciables; 5. le Catéchisme romain confirme notre proposition, en disant que les prêtres reçoivent un double pouvoir dans leur ordination, l'un sur le corps réel de Jésus-Christ, l'autre sur son corps mystique, c'est-à-dire sur tous les fidèles de Jésus-Christ, qui par là même sont soumis aux prêtres. Donc :

Rép. Pour la prem. obj., je distingue : S'ils ont des sujets sur lesquels ils puissent exercer leur juridiction, en vertu de leur ordination, *je l'accorde;* s'ils n'en ont pas, *je le nie.* Or, on n'assigne des sujets aux prêtres que par la juridiction ordinaire ou déléguée. Car c'est ainsi que Jésus-Christ l'a réglé,

(1) Voir Christ. Loup, Dissert. sur la rémission des péchés et des satisfactions, ch. 2, édit. de Venise, 1725, t. VI, p. 275 et suiv.; voy. aussi Martène, ouv. cit., liv. I et II, ch. 6, art. 6, §§ 2 et 3.

puisqu'il n'a voulu qu'on exerçât cette juridiction que sur des sujets et en forme de jugement. Il ne faut donc pas confondre le pouvoir avec l'exercice du pouvoir; le pouvoir vient immédiatement de Dieu, et l'exercice du pouvoir vient immédiatement de l'évêque par la désignation des sujets. De là, de même que le prêtre reçoit le pouvoir sur le corps réel de Jésus-Christ, en vertu de son ordination, de telle façon qu'il lui faille du pain et du vin pour l'exercice de ce pouvoir, de même, quoique le prêtre ait reçu dans son ordination un véritable pouvoir de lier et de délier, cependant pour en user, ou pour le réduire en acte, il lui faut une juridiction en vertu de laquelle on lui assigne des sujets. C'est pour cette raison que ces paroles indéterminées : « Ceux dont vous remettrez, etc., » sont déterminées à l'égard de ceux à qui on assigne des sujets par la juridiction.

Pour la deuxième, je le nie, comme l'établit tout ce que nous avons dit déjà; car le concile de Trente n'a d'autre but que de prouver, contre les luthériens, que Jésus-Christ n'a pas donné à tous les fidèles indistinctement le pouvoir d'absoudre les péchés, mais seulement aux prêtres. Mais le concile ne discute point, dans les chap. 5 et 6 qu'on nous oppose, le fait de savoir si les prêtres peuvent exercer le pouvoir qu'ils ont reçu dans leur ordination, sans juridiction; il traite cette question dans le chap. 7, et il décide que pour cela il faut nécessairement la juridiction ordinaire ou déléguée.

Pour la troisième, je nie ou *je distingue :* Le pouvoir, *je l'accorde;* l'exercice du pouvoir, *je le nie.*

Pour la quatrième, je distingue : Il ne peut être juge en acte, *je l'accorde;* quant au pouvoir, *je le nie.* La réponse est claire d'après ce que nous avons dit.

Pour la cinquième, je le nie. Le Catéchisme romain dit absolument la même chose que le concile de Trente. Il dit, en parlant du ministre de la pénitence, « qu'il est le prêtre qui » est reconnu, d'après la sanction de ses supérieurs ecclé- » siastiques, avoir reçu le pouvoir ordinaire ou délégué d'ab- » soudre des péchés; car il faut que celui qui doit exercer cet » office ait non-seulement le pouvoir de l'ordre, mais encore » le pouvoir de juridiction (II part., chap. 5, n. 47). »

II. *Object.* 1. Au moins doit-on dire que le concile parle seulement, au chap. 7, de l'absolution des censures, qui exigent, il est vrai, la juridiction chez celui qui absout, comme

appartenant au for ecclésiastique, mais non de l'absolution sacramentelle, ainsi que l'indique le titre du chapitre, intitulé *des Censures.* 2. Cette raison détruit les absurdités qui sont la conséquence de la doctrine contraire, savoir, que pour absoudre validement, outre le pouvoir reçu de Dieu, il faut encore le pouvoir des hommes; ou que le pouvoir divin doit dépendre, dans son exercice, du pouvoir humain; que l'absolution n'est pas donnée au nom de Jésus-Christ, mais au nom de l'évêque ou de tout autre. 3. Si néanmoins les fauteurs de la doctrine contraire prétendent que le confesseur a besoin de la juridiction pour absoudre validement, parce qu'on ne peut rendre une sentence qu'en faveur ou contre des sujets, chaque fidèle, en se présentant au prêtre, se constitue par là même son sujet, puisque le tribunal de la pénitence est institué pour ceux qui s'y présentent volontairement. 4. Enfin, on ne doit pas oublier que l'administration du sacrement de pénitence est instituée à *l'instar* d'un compromis entre le pénitent et le confesseur, ce qui fait que celui-ci acquiert un sujet volontaire, et que par conséquent il peut l'absoudre validement; car le prêtre est un juge amiable établi par Jésus-Christ entre Dieu outragé et le pécheur, par qui a été lésée la justice divine. Donc :

Rép. A la première objection, je réponds, je le nie, soit parce que le titre de ce chapitre n'est pas seulement des censures, mais des *censures et des péchés réservés,* ou simplement *des cas réservés;* soit parce que le concile distingue, dans le même chapitre, les péchés des censures, en disant : « Surtout » quant à ceux (les grands crimes) auxquels est attaché la » *censure de l'excommunication;* soit enfin parce qu'il parle » de la réserve des cas graves, qui a son effet *devant Dieu,* et » non-seulement *au for extérieur,* comme il est dit en cet » endroit. »

Pour la deuxième, je le nie, supposées vraies les assertions de nos adversaires; en effet, les absurdités qu'ils avancent n'existent que dans leur imagination. La juridiction, ainsi que nous l'avons fait observer, n'est qu'une condition nécessaire pour réduire en acte ou en pratique le pouvoir d'absoudre que Dieu confère dans l'ordination, puisqu'elle assigne des sujets sur lesquels les prélats puissent exercer leur ministère.

Pour la troisième, je distingue : Les fidèles peuvent s'adresser à quelque prêtre que ce soit, approuvé légitimement

pour entendre les confessions des fidèles, *je l'accorde;* mais *je nie* qu'ils puissent se constituer ou se choisir des juges. Car s'il en était autrement, il s'ensuivrait que la juridiction spirituelle et surnaturelle ne dériverait pas de l'Eglise, à qui seule Jésus-Christ a conféré cette autorité, mais bien des fidèles, ce qui est une absurdité.

Pour la quatrième, je le nie. Car ce paradoxe de *compromis,* inouï et purement imaginaire, est en contradiction ouverte avec le concile de Trente, qui enseigne que « Jésus-Christ..... » a établi les prêtres, ses vicaires, en qualité de juges et de » présidents, au tribunal desquels tous les péchés mortels » doivent être déférés (sess. XIV, chap. 5). » Si donc les prêtres sont établis juges et présidents par Jésus-Christ, c'est-à-dire *juges par autorité,* comme parle saint Thomas (*Supplément,* quest. 8, art. 4), ils le seront avant que personne les ait choisis en qualité d'arbitres. De plus, d'après le concile de Trente, le jugement sacramentel est de nulle valeur sans la juridiction ordinaire ou déléguée. Or, un compromis n'exige aucune juridiction. Enfin, la juridiction ecclésiastique est d'institution divine; or, dans l'hypothèse de ce compromis, elle serait d'institution humaine, puisque chaque pénitent la donnerait à son confesseur (1).

PROPOSITION IV.

Les évêques ont le droit de se réserver des cas, non-seulement pour le gouvernement extérieur, mais encore devant Dieu, et par conséquent les prêtres qui, hors un danger de mort, ne peuvent rien dans les cas réservés, absolvent invalidement leurs pénitents de ces péchés réservés.

Cette proposition est de foi, car le concile de Trente a porté ce décret, dans le canon 11 de la session XIV, contre ceux qui soutiennent le contraire : « Si quelqu'un dit que les évêques » n'ont le droit de se réserver des cas que pour le for » extérieur, et que cette réserve ne prive pas le prêtre du » droit d'en donner l'absolution, qu'il soit anathème. » Ce canon s'accorde avec la doctrine déjà émise par le même con-

(1) Voir saint Thomas, Somme contre les Gentils, liv. IV, ch. 72; Zaccaria, Idées fausses redressées, Foligno, 1784; J.-B. Zuccala, deux Dissertations sur le pouvoir des prêtres dans l'administration du sacrement de pénitence, Bergomi, 1787; Vinc. Rossi, Observations théologiques sur la contestation de la validité, etc., Brescia, 1793; Jean-Baptiste-Geminien Solitario, la Conspiration des philosophes du siècle mise à découvert.

cile, au chap. 7 : « Les très-saints Pères du concile ont cru » qu'il était de la plus grande importance, pour le bon gou- » vernement du peuple chrétien, que tous les prêtres ne » pussent absoudre des grands crimes, mais seulement les » prêtres du premier ordre. Aussi est-ce à bon droit que les » souverains pontifes, en vertu de leur souverain pouvoir » dans l'Eglise universelle, ont pu réserver à leur pouvoir » particulier quelques cas de fautes graves. Et il ne fait pas le » moindre doute..... Que ce même pouvoir appartienne à tous » les évêques, chacun dans leur diocèse, pour l'édification et » non pour la ruine des âmes des fidèles, en vertu de l'autorité » qui leur a été donnée sur les autres prêtres du second ordre, » non-seulement pour le for extérieur, mais encore devant » Dieu..... Les prêtres n'ayant aucun pouvoir pour les cas » réservés, hors le danger de mort, doivent borner tous leurs » efforts à persuader aux pénitents de recourir aux prêtres de » premier ordre, comme à leurs juges légitimes, pour obtenir » la grâce de l'absolution. »

Tellement qu'après la déclaration manifeste du concile de Trente, on doit s'étonner que des écrivains ecclésiastiques, qui se disent catholiques, aient osé attaquer le droit de réserver des cas, et l'usage qu'a l'Eglise de poser cette réserve, et n'aient pas craint de nier l'invalidité de l'absolution de ces cas réservés, donnée par un prêtre qui n'a pas le pouvoir de les absoudre. Le synode de Pistoie ayant embrassé cette doctrine, Pie VI condamna ses deux propositions, savoir, la 44e : « La » proposition du synode affirmant que la réserve des cas de » conscience n'est autre chose, maintenant, qu'une gêne mal- » adroite pour les prêtres inférieurs, et un mot vide de sens » pour les pénitents accoutumés à ne point tenir compte de » cette réserve, » est déclarée « fausse, téméraire, malson- » sante, pernicieuse, contraire au concile de Trente, et lésant » les droits de la hiérarchie supérieure ; » et la 45e : « De » même de l'espérance qu'a le concile, qu'après une revue du » rituel et une réforme de l'ordre de la pénitence, qu'il n'y » aura plus lieu désormais à ces réserves ; eu égard au sens » général des expressions, le synode insinue que par la réfor- » mation du rituel et des règles pour la pénitence ordonnée » par l'évêque (1) ou par le synode, on peut abolir les cas que

(1) Le card. Bona, Traité des matières liturgiques, liv. I, ch. 7, § 2, fait cette

» le concile de Trente (sess. XIV, chap. 7) déclare avoir pu » être réservés à leur jugement particulier, par les souverains » pontifes, en vertu du pouvoir suprême qui leur a été donné » dans l'Eglise universelle, est également condamnée comme » *fausse, téméraire, injurieuse et dérogeant à l'autorité du* » *concile de Trente et des souverains pontifes.* »

Or, les preuves que nous avons données démontrent clairement que les évêques ont le droit, d'institution divine, de réserver quelques cas très-graves, non-seulement pour le for extérieur, mais encore devant Dieu, à l'égard de ceux qui se disent catholiques. Tant qu'aux luthériens, auxquels le concile de Trente opposa son canon, il est évident, comme tout le monde le sentira, que par l'institution du sacrement de pénitence en forme de jugement extérieur, il y a des causes qui ne doivent être portées qu'au tribunal du prince lui-même, et d'autres aux tribunaux inférieurs.

Une preuve encore, c'est la pratique de toute l'antiquité, constatée par un grand nombre de lettres de saint Cyprien (1). On trouve aussi des exemples de ces cas réservés dans dix-sept conciles, tant œcuméniques que nationaux et provinciaux, tenus avant la réunion du concile de Trente (2). On sait de plus que les trois grands crimes appelés canoniques, et en particulier l'homicide, étaient réservés quelquefois à l'évêque, d'autrefois au souverain pontife seul, comme il est prouvé par les actes de saint Redon (3). Nous avons un exemple célèbre de cette réserve, au IV[e] siècle, dans la personne du prêtre Lampronien, qui, étant convaincu d'un crime, fut renvoyé par son métropolitain, Synesius, à Théophile, patriarche d'Alexandrie, pour en recevoir l'absolution (4). Enfin, c'était

judicieuse observation sur notre sujet : « Que ce fut toujours une particularité » à remarquer dans les sectaires, que toutes les fois qu'ils avaient abandonné » la foi, ou ils glissaient leurs erreurs dans les rituels, ou les réformaient de » leur autorité privée. »

(1) Epît. 9, 10, 11, 27, où il est parlé d'absolutions données à des pécheurs, par des prêtres, sans autorisation de l'évêque.

(2) Voir Sermons instructifs d'un vieux curé toscan à son peuple, etc., sermon 9, Verceil, 1796.

(3) Mabillon, Actes des saints ordres des bénédictins, sect. 4; voy. Chardon, loc. cit.

(4) Voir la 66[e] épît. de Synesius, édit. 2[e] de Pétau, p. 215, où on lit : « J'ai » remis au siége apostolique le droit d'absoudre Lampronien. » Or, il ne peut être ici question d'une absolution de la pénitence publique, puisqu'il s'agissait d'un prêtre. Fleury, qui certes n'est pas un auteur suspect, après

la pratique usuelle et constante, dans l'antiquité, que les pénitents fussent absous par l'évêque seul ou par les prêtres auxquels il avait confié cet office, ainsi que le prouvent les nombreux monuments recueillis par Martène (ouv. cité, liv. I, part. II, ch. 6, art. 6), Morin (*Traité de la pénitence,* liv. II, chap. 11, § 13 et suiv.), Chardon (loc. cit.), et une foule d'autres.

On voit par là ce qu'il faut penser des membres du synode de Pistoie et des autres perturbateurs de l'Eglise, qui se donnent comme des sectateurs zélés de la sévère doctrine et de l'ancienne discipline. Mais pour mettre le comble à la honte de ces vieux routiers du schisme, nous allons transcrire ici les paroles du luthérien Leibnitz sur cette matière : « Il est de » droit divin, dit-il, que celui qui méprise le jugement de » l'Eglise et qui n'observe pas les conditions qu'elle prescrit » dans la confession, et qui ose négliger celle qu'elle impose » après la confession, ne reçoive pas l'absolution de ses » péchés. De là aussi, le souverain pontife et l'évêque ont-ils » le droit de réserver des péchés que ne peut remettre tout » prêtre que ce soit, excepté en cas de danger de mort, et de » prescrire des canons pénitentiaux, lesquels, s'ils étaient » négligés et transgressés par le pénitent, rendraient l'abso» lution nulle (*Système de théologie,* p. 274). »

Objections.

I. *Obj.* 1. Le pouvoir donné aux prêtres dans l'ordination est sans réserve, puisqu'on leur dit : « Ceux dont vous re» mettrez les péchés, etc. » Or, on ne conçoit pas ce pouvoir général, si les prêtres ne peuvent absoudre validement de toutes sortes de péchés. 2. Le concile de Trente, sess. XXIII, chap. 1, parle dans le même sens du pouvoir que Notre-Seigneur Jésus-Christ donna à ses apôtres et *à leurs successeurs dans le sacerdoce de consacrer, d'offrir et d'administrer le corps et le sang de Jésus-Christ,* que *du pouvoir de remettre et de retenir les péchés;* or, le pouvoir de consacrer ne peut ni périmer, ni être supprimé, suspendu ou circonscrit; donc ni le pouvoir d'absoudre.

Rép. Pour la première objection, je distingue : Cette puis-

avoir rapporté le fait de Synesius, dans son Histoire ecclésiastique, liv. XXII, § 44, fait cette remarque : « On voit ici une absolution réservée au supérieur, » même par un métropolitain, qui avait imposé la peine. »

sance que la nature de l'objet suppose ou fait sous-entendre, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* Si l'argument de nos adversaires prouvait quelque chose, on pourrait conclure au même titre; donc, comme il n'est point parlé d'une véritable pénitence, quiconque se confessera de ses péchés en sera absous, quelque impénitent qu'il soit; donc, comme on ne détermine point de circonscription, tous les évêques pourront absoudre tout le monde, dans un diocèse étranger, en vertu de l'autorité ordinaire. Or, ce sont là des paradoxes qui répugnent à tout homme de bon sens; par conséquent, il faut entendre ces paroles de l'Evangile : « Ceux dont vous remettrez les » péchés, etc., » dans le sens de la circonscription que n'excluent point ces paroles, mais plutôt qu'elles supposent et qu'elles exigent. Mais cette délimitation a été décrétée par le jugement infaillible de l'Eglise, comme nous l'avons prouvé.

Pour la deuxième, je l'accorde : Le concile de Trente parle de la même manière, mais non dans le même sens, *je l'accorde;* comme s'il y avait parité de raison pour chaque pouvoir, *je le nie.* En effet, le concile n'a pu, par une contradiction choquante, affirmer que la raison des deux pouvoirs était la même. Car il avait déjà déclaré, dans la session XIV, ch. 7, que le pouvoir de retenir ou de remettre les péchés dépendait tellement de la collation de la juridiction, qu'il avait déclarée nulle l'absolution donnée par un prêtre qui n'aurait point la juridiction ordinaire ou déléguée sur celui qu'il aurait absous, et qu'il n'a *aucun pouvoir* pour les cas réservés, hormis le danger de mort. Le concile ne pouvait donc pas décider le contraire, en disant que la raison du pouvoir du prêtre sur le corps mystique de Jésus-Christ était la même que celle qu'il a sur son corps réel.

II. *Obj*. L'absolution des cas réservés au souverain pontife, et celle des cas réservés aux évêques, donnée par les curés, sera au moins valide, 1. parce que le canon 11 du concile de Trente parle du *prêtre* seulement, et 2. parce que cette réserve ne peut avoir lieu que par une soustraction de sujets; or, on ne peut soustraire leurs diocésains aux évêques et leurs paroissiens aux curés, que par une suppression de l'office de ces dignitaires, puisqu'ils ont nécessairement des sujets. Donc :

Rép. Je nie l'antécédent, et pour la première preuve, *je distingue :* Le canon 11 du concile de Trente ne fait mention

que du prêtre, parce que cela suffisait au but qu'il avait en vue pour réfuter les luthériens, *je l'accorde;* parce qu'il ne croyait pas que le souverain pontife eût le pouvoir de se réserver des cas de conscience dans l'Eglise universelle, *je le nie.* Car ceci serait en contradiction ouverte avec ce qu'il avait décidé au chap. 7, et que nous avons rapporté. Il n'a donc voulu frapper, par ce canon, que ceux qui déniaient ce droit aux évêques.

Pour la deuxième, je le nie. En effet, les évêques et les curés conservent leurs ouailles tant qu'ils conservent leur office, comme il arrive quand on distrait une partie d'un diocèse ou d'une paroisse, et comme aussi une paroisse ou un diocèse peuvent s'agrandir par l'addition d'une nouvelle partie de diocèse ou de paroisse. Le nombre des sujets peut donc croître ou diminuer, sans rien retrancher de la dignité de l'évêque ou du curé, comme cela est arrivé souvent. Et pour la même raison, leur juridiction peut être amoindrie par une soustraction d'une partie de la matière, qui est réservée à un pouvoir supérieur.

Quant à ce qu'on a dit du pouvoir ordinaire, *je distingue :* Si ce pouvoir ordinaire est le pouvoir suprême, *je l'accorde;* s'il est subordonné, *je le nie.* Ainsi donc, malgré que le pouvoir des évêques et des curés soit une juridiction ordinaire, *essentielle* et *totale* ou *entière,* quant à l'office, elle n'est pas telle cependant qu'elle ne soit point *immédiatement* dépendante de la jnridiction du souverain pontife et des prélats supérieurs, qu'elle ne puisse pas être restreinte par leur autorité, dans l'intérêt de la discipline du peuple chrétien et de la conservation de la foi, dont la garde a été confiée premièrement au souverain pontife, et sous lui, aux évêques et enfin aux curés.

Puisque nous avons parlé du ministre de la pénitence, nous pensons qu'il ne sera pas hors de propos de citer ici la belle instruction que saint Grégoire-le-Grand adresse aux pasteurs des âmes, sur la manière dont ils doivent se comporter envers leurs pénitents : « Il faut, dit-il, quand il est appelé à guérir » les blessures que le péché a faites à l'âme de ceux qui lui sont » soumis, que le pasteur ait bien soin d'adoucir la correction » par une tendre modération, et qu'il applique les droits de la » discipline aux coupables, de telle manière qu'il ait toujours » pour eux des entrailles de miséricorde. Car il doit faire en

» sorte que ceux qui lui sont soumis reconnaissent en lui un » guide sage, que sa piété le leur fasse voir sous les traits » d'une mère, et que la discipline les oblige à reconnaître en » lui un père..... Il doit mêler la douceur à la sévérité, et les » tempérer l'une par l'autre, afin que ses pénitents ne soient » pas exaspérés, pas aigris par une trop grande sévérité, et » encouragés par trop d'indulgence. C'est ce que signifie par- » faitement, selon l'expression de saint Paul, l'arche du taber- » nacle où étaient renfermées, avec les douze tables, la verge » et la manne; parce que, si la science de l'Ecriture sainte, » dans le cœur d'un bon directeur, est la verge de correction, » elle doit être en même temps la manne de la douceur. C'est » pourquoi David disait : *Votre verge et votre bâton m'ont* » *consolé.* Car la verge nous châtie, et le bâton sert à nous » soutenir. Donc, s'il y a la correction de la verge qui frappe, » qu'ils aient aussi la consolation du bâton qui soutient, qu'il » y ait de l'amour, mais non un amour plein de faiblesse; » qu'il y ait de la fermeté, mais sans rudesse; qu'il y ait du » zèle, mais sage et modéré; de la douceur, mais pas plus » indulgente qu'il ne faut (1). » Saint Grégoire adressait ces paroles aux pasteurs des âmes; voici celles de saint Pacien aux pécheurs : « Que personne ne désespère de l'avilissement où » le péché a fait déchoir son âme, au point de ne se plus croire » aimé de Dieu. Dieu ne veut la ruine d'aucun de nous; les » plus faibles et les plus petits lui sont chers. Si vous ne le » croyez pas, ouvrez les yeux et voyez : dans l'Evangile on » cherche une drachme; on fait voir aux voisins la pauvre » brebis qui était égarée, on la porte sur les épaules et elle » n'est point un fardeau pour le pasteur. Les anges se ré- » jouissent, et les chœurs célestes entonnent des hymnes de » joie. Hélas! pauvre pécheur, ne discontinues pas de prier; » vois en quel lieu on se réjouit de ton retour (2). »

(1) Règles pastorales, part. II, ch. 6, édit. de Saint-Maur, t. II, p. 23.

(2) Exhortation à la pénitence. Bibliothèque des Pères, de la Bigne, Paris, 1589, t. III, p. 457.

Le bienheureux Alphonse-Marie de Liguori a continué, presque de notre temps, dans tous les livres qu'il a écrits à ce sujet, et toujours avec un grand profit pour la sanctification des âmes, ces instructions des Pères pour éclairer et diriger les fidèles. Le saint-siége a déclaré dans plusieurs décrets *qu'il n'y avait rien à censurer* dans ces livres, qui traitent de la théologie morale ou ascétique. Mais comme il pourrait y avoir quelques personnes qui pourraient douter, même après ces décrets, si les confesseurs peuvent en sûreté de conscience suivre l'opinion de ce savant et pieux auteur dans l'administration

TRAITÉ
DES INDULGENCES.

PRÉFACE.

Il a été dit, dans le traité précédent, que le sacrement de pénitence remettait nos péchés, ainsi que la peine éternelle, sans que cependant toute la peine temporelle qui leur est due fût remise en même temps. En effet, comme les satisfactions que nous donnons à Dieu sont loin d'être suffisantes et qu'elles n'égalent pas la gravité de nos fautes, Dieu, qui est le père des miséricordes, a bien voulu pourvoir à cette insuffisance en donnant à l'Eglise le pouvoir de nous accorder des indulgences, en supplément de notre pénitence.

Nous allons traiter des indulgences, dans ce traité, contre les montanistes, les wicléfites, les vaudois et les protestants. On sait que Luther, père de ces derniers hérétiques, prit occasion de s'élever, contre l'Eglise, de la publication des indulgences en Allemagne; il est inouï quelles injures Calvin, imitateur de l'emportement de cet hérésiarque, osa vomir

du sacrement de pénitence, le pieux cardinal de Rohan-Chabot, archevêque de Besançon, soumit en 1831 ces questions à la sacrée pénitencerie : « 1° Si » un professeur de théologie peut suivre et enseigner, en sûreté de con- » science, les opinions professées dans sa théologie morale par saint Alphonse- » Marie de Liguori? 2° Si on doit inquiéter un confesseur qui suit toutes les » opinions de saint Alphonse-Marie de Liguori au tribunal de la pénitence, » seulement parce que le saint-siége *n'y a rien trouvé qui pût être censuré?* » La sacrée pénitencerie donna, le 5 juillet de la même année, les réponses suivantes : « A la première question, elle répondit *affirmativement,* sans qu'on » dût pour cela, néanmoins, blâmer ceux qui suivent les opinions d'autres » écrivains moralistes approuvés. A la seconde, *négativement,* eu égard à la » pensée du saint-siége dans l'approbation des écrits des serviteurs de Dieu » pour leur canonisation. »

Aussi, ceux qui persistent à regarder comme peu certaine la doctrine de ce très-saint et pieux personnage, ne me semblent-ils pas d'une obéissance parfaite, lequel, comme dit Pie VII de sainte mémoire, dans le décret *An tuto,* etc., donné le 12 des calendes de janvier 1815 : « Il brilla comme » un soleil par des vertus dignes d'un apôtre, lorsqu'il montra la voie par sa » parole et ses écrits, à ceux qui erraient au milieu de la nuit du siècle, et » qui, étant arrachés à la puissance des ténèbres, purent passer ensuite à la » lumière et à la gloire de Dieu. » Voy. l'excellent ouvrage intitulé Réflexions sur la sainteté et la doctrine éminentes du bienheureux Alphonse-Marie de Liguori, Reggio, 1823.

contre les indulgences (1). Ces deux hérétiques et leurs sectateurs attaquèrent le pouvoir d'accorder des indulgences et leur utilité. Jansénius et les nouveaux hérétiques, pour la plupart, corrompirent la véritable notion des indulgences. Nous sommes donc obligés de défendre la véritable doctrine catholique sur les indulgences, contre les uns et les autres de ces hérétiques, pour que notre travail sur cette matière soit complet.

Or, l'indulgence est : « la remise de la peine temporelle due » à nos péchés, après l'absolution sacramentelle, bonne au for » intérieur devant Dieu, faite par le supérieur légitime, par » application du trésor de l'Eglise. » Si on pèse chacune des paroles de cette définition, on verra 1. quelle est la notion principale et la véritable nature des indulgences, qui s'appliquent seulement à la remise de la peine temporelle due à nos péchés, qui doit être faite en dehors du for de la conscience, supposé les conditions requises dans le sujet, et l'autorité légitime dans celui qui les accorde; 2. que la remise de cette peine, loin d'exclure nos satisfactions, les suppose au contraire, et qu'on doit considérer les indulgences comme un supplément à nos satisfactions, au moins sacramentelles, et comme le supplément de celles auxquelles nous excite cette disposition intérieure de l'âme, qui accompagne toujours une sincère conversion (2);

(1) Instit., liv. III, ch. 5, § 2. Ce fut peu pour lui d'appeler les indulgences des *immondices*, des *vols*, des *rapacités*, des *impostures*, et de leur infliger les dénominations les plus ignominieuses, mais encore d'en faire la description suivante : « Les indulgences, dit-il, sont une profanation du sang de Jésus- » Christ, un jouet de Satan, qui éloignent les chrétiens de la grâce de » Dieu, de la vie qui est en Jésus-Christ, et détournent de la véritable voie » du salut. »

(2) Ce qu'a écrit saint Grégoire VII, dans la 34e épître du livre I de son ouvrage, prouve que c'est bien là la pensée de l'Eglise, en accordant des indulgences, quand il dit à l'évêque Remi, qui lui demandait une indulgence plénière : « Nous avons trouvé bon de vous accorder l'absolution de vos » péchés, comme vous nous en avez fait la prière, nous appuyant de l'autorité » du prince des apôtres, à la condition pourtant *qu'en vous attachant à la* » *pratique des bonnes œuvres, en pleurant les péchés dont vous vous êtes rendu* » *coupable*, vous vous appliquiez, *dans la mesure de vos forces*, à faire de » l'habitacle de votre cœur un temple saint et pur où Dieu puisse habiter. » Le cardinal Baronius, après avoir exposé cette décision, dit, à l'année 1073, n. 71 : « Afin qu'on sache que le saint-siége n'accorde ces indulgences qu'à » ceux auxquels les forces ne viennent point en aide pour faire de bonnes » œuvres, mais non pas aux lâches, aux paresseux, et à ceux qui restent » engourdis dans l'indolence. » Nous aurions une foule d'autorités à citer pour établir notre thèse, puisque tous les théologiens sont unanimes à cet égard. Mais pour être plus court, nous nous contenterons de citer Benoît XIV, instit. 53: « Le cardinal Cajetan a pensé que pour obtenir les indulgences, il ne suffisait

3. que l'indulgence n'est pas seulement la remise de la pénitence canonique, au for intérieur et devant Dieu, ou la rémission partielle ou totale de la satisfaction que nous devons à la justice divine, soit en cette vie, soit en l'autre, à cause des fautes que nous avons commises; 4. que les vaudois, les wicléfites, les luthériens et les calvinistes, et les autres qui les ont suivis dans leurs errements, ont commis une grossière erreur en niant que Jésus-Christ ait donné à son Eglise le pouvoir d'accorder des indulgences, mais que les jansénistes, les fauteurs du synode de Pistoie et quelques autres écrivains modernes sont tombés dans la même erreur que ces hérétiques, par rapport à la notion des indulgences, en les restreignant seulement à la remise de la pénitence canonique, et par rapport au trésor de l'Eglise qu'ils expliquent dans le sens erroné des scholastiques; soit enfin par rapport à la valeur des indulgences quant aux âmes du purgatoire, qu'ils disent être sans utilité; 5. enfin, on verra, par cette définition, quel cas on doit faire de tant de calomnies des hérétiques et des railleries dont les incrédules accablent les indulgences encore aujourd'hui, ainsi que leur dispensation, qu'ils se plaisent à regarder comme subversive de toute *moralité,* et qui donnent toute facilité de pécher; et ce qu'il faut penser de ces indulgences que les protestants prétendent avec tant d'ignorance et d'audace que l'Eglise romaine accorde *par anticipation* (1).

» pas d'accomplir les œuvres prescrites, mais encore qu'il était de toute né» cessité de vouloir particulièrement effacer la tache des péchés par une » pénitence salutaire. C'est encore l'opinion du cardinal Cajetan Navarre, » quoique beaucoup d'autres ne soient pas de cet avis; et nous-même, de » qui la nouveauté de cette opinion n'est point agréée, nous la passons égale» ment sous silence. Car nous n'avons jamais vu d'indult de souverains pon» tifes pour accorder des indulgences, où soit prescrite cette singulière con» dition. Cependant, nous préférons à toutes les autres cette doctrine de » Bellarmin : « *Que les chrétiens prudents reçoivent les indulgences, et qu'ils* » *s'appliquent en même temps à faire de dignes fruits de pénitence.* Le card. » Pallavicini, en parlant des indulgences, explique ainsi cette doctrine : *Les* » *fidèles ne doivent pas se relâcher à cause des indulgences, au point de ne* » *point offrir à Dieu d'autres œuvres de piété pour effacer leurs péchés.* En » effet, dans le doute s'ils ont gagné les indulgences, qu'ils soient stimulés » par là à pratiquer différentes sortes de pénitences salutaires, afin d'obtenir » plus sûrement ce trésor céleste. En faisant des bonnes œuvres, imposées » d'ailleurs, ils accroîtront leur zèle pour la religion. »

(1) Pour donner un spécimen des jugements anticipés que les protestants portent sur la doctrine des indulgences, je citerai non un étranger, mais un protestant qui a écrit dans la Revue britannique de 1829, t. III, p. 101 : « Les » Anglais, même les plus instruits, sont dans une ignorance déplorable des » dogmes de la religien chrétienne; par exemple, à peine trouverait-on un

Tel est l'abrégé de la doctrine catholique sur les indulgences, que nous avons entrepris de justifier. Mais afin que, dans cette discussion assez épineuse, nous ne confondions pas ce qui est de foi avec ce qui approche de la foi, ou de ce qui est laissé à la libre discussion de l'école catholique, il nous faudra distinguer avec soin toutes ces matières.

Deux choses sont de foi dans ce qui touche aux indulgences : 1. que l'Eglise a reçu de Dieu le pouvoir d'accorder des indulgences; 2. que l'usage des indulgences est très-salutaire au peuple chrétien.

Il est presque de foi 1. que les indulgences remettent aux fidèles les peines qui sont dues à Dieu pour les péchés pardonnés; 2. que ces indulgences peuvent être appliquées aux âmes du purgatoire, ou qu'elles servent aux âmes des défunts par mode de suffrage; 3. qu'en outre il y a dans l'Eglise un trésor, ou une collection de mérites, ou des satisfactions de Jésus-Christ, des saints et de tous les élus, dont la dispensation appartient à cette Eglise, au souverain pontife et à tous les évêques, dans différentes proportions (1).

Pour ce qui est des dispositions nécessaires pour les obtenir, des indulgences spéciales et de leur fruit, du mode d'application et d'une foule d'autres choses qui sont discutées dans l'école, est revêtu de plus ou moins de probabilité.

Nous allons d'abord défendre ce qui est de foi contre les hérétiques; ensuite nous établirons la doctrine catholique contre les jansénistes et leurs partisans; troisièmement, enfin, nous ajouterons quelques corollaires à ce qui nous reste à dire des indulgences, en suivant l'opinion la plus probable des écrivains les plus renommés.

» seul homme, à prendre depuis le poète lauréat (Southey) jusqu'au dernier » clerc de paroisse, qui n'ait pas foi *aux indulgences par anticipation*. Ce- » pendant, non-seulement on n'accorde pas ces sortes d'indulgences, mais » encore elles sont défendues et proscrites comme contraires aux principes » fondamentaux de l'Eglise romaine. » Il y rapporte ensuite une anecdote qui lui arriva pendant un voyage qu'il fit à Rome, dans un entretien qu'il eut avec une dame romaine, pour prouver que les catholiques regardent comme nulle, et même comme sacrilége, une confession que l'on ferait sans avoir la résolution de se convertir sincèrement.

(1) Voir Veronius, Règle de foi, ch. 2, § 4; Bossuet, Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique, § 8; Pierre Ballerini, explication 3 sur la I part. de la Somme théologique de saint Antonin, qui traite des indulgences, ch. 1, § 2, œuvres de saint Antonin, édit. de Vérone, 1710, I part.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Jésus-Christ a donné à l'Eglise le pouvoir d'accorder des indulgences, et leur usage est très-salutaire au peuple chrétien.

Les deux parties de cette proposition sont de foi, comme nous l'avons dit; car le concile de Trente dit expressément, au décret des indulgences, session XXV : « Comme Jésus-» Christ a donné à l'Eglise le pouvoir d'accorder des indul-» gences, et qu'elle a usé de ce pouvoir, qui lui a été divinement » concédé dès les temps les plus reculés, le saint concile en-» seigne et ordonne que l'Eglise doit conserver l'usage d'ac-» corder des indulgences, si salutaire au peuple chrétien et » approuvé par l'autorité des saints conciles, et elle frappe » d'anathème ceux qui prétendent qu'elles sont inutiles, ou » que l'Eglise n'a pas le pouvoir d'en accorder. » Et dans la profession de foi donnée par Pie V, chaque fidèle est tenu à confesser que « Jésus-Christ a laissé à son Eglise le pouvoir » d'accorder des indulgences, et que leur usage est très-salu-» taire au peuple chrétien. »

Pour commencer par la première partie de notre proposition, les saintes Ecritures et la pratique constante de l'Eglise prouvent d'une manière incontestable que Jésus-Christ a laissé à l'Eglise le pouvoir de remettre les peines temporelles dues à nos péchés; car Jésus-Christ dit à saint Pierre, dans l'Evangile de saint Matthieu, chap. 16, v. 19 : « Je te donnerai les clefs » du royaume des cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre » sera délié dans le ciel; » et il parle ainsi à tous les apôtres dans le chap. 18, v. 18 : « Tout se que vous aurez lié sur la » terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous aurez délié sur » la terre sera délié dans le ciel. » D'où nous raisonnons ainsi : Si on prend les paroles de Jésus-Christ dans leur plus large acception, non-seulement elles signifient la rémission de la faute et de la peine éternelle, mais encore de la peine temporelle qui reste à subir après la rémission de la faute et de la peine éternelle. Or, jamais nos adversaires ne viendront à bout de restreindre les paroles de Jésus-Christ seulement à la rémission de la faute et de la peine éternelle. Car on ne peut conclure cette restriction ni des paroles mêmes, ni de la suite du discours, ni d'autres passages des saintes Ecritures, parce

que ces paroles et le contexte répugnent à toute espèce de restriction, et qu'on ne peut citer aucun passage de l'Écriture qui indique cette limitation de pouvoir. On ne peut pas plus l'induire de la tradition ou du sentiment de l'Église, dont la pratique et l'autorité établissent plutôt le contraire, comme nous allons le démontrer, ni de la raison à laquelle rien ne répugne dans cette concession, puisqu'elle dépend seulement de la volonté de Dieu; bien plus, toutes les règles du droit sont en notre faveur, quand même ces paroles ne seraient pas claires, puisque quand il s'agit d'une faveur, on doit les prendre dans la plus large acception, et à plus forte raison si elles sont claires et formelles, comme sont celles de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Donc :

De plus, celui qui reçoit les clefs d'une maison de la main d'un autre, afin d'y introduire une personne, reçoit par là même le pouvoir de l'y faire entrer un peu plus tôt, un peu plus tard, en faisant disparaître tous les obstacles qui s'opposeraient à son entrée. Or, tel est le pouvoir que Jésus-Christ a donné à ses apôtres par la métaphore des clefs; mais parmi les empêchements qui retardent l'entrée des fidèles dans le royaume des cieux se trouve la peine temporelle qui reste à subir après la rémission des péchés; donc Jésus-Christ a donné à ses apôtres le pouvoir d'ôter cet obstacle en leur donnant les clefs.

Enfin, on peut aussi bien étendre la signification du mot de Notre-Seigneur Jésus-Christ *délier,* que celle de *lier;* mais le mot *lier* s'étend aux peines temporelles qui doivent être imposées en satisfaction des péchés, donc, et le mot *délier,* et pour que l'antithèse soit parfaite, on doit l'étendre à la remise de ces peines.

Aussi l'Apôtre, investi de cet immense pouvoir, jugea-t-il convenable, « en vertu de la puissance de Notre-Seigneur » Jésus-Christ, de livrer à Satan, pour mortifier sa chair, » l'incestueux de Corinthe (ch. 5, vers. 4 et 5), afin que son » âme fût sauvée au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1); » une année s'était à peine écoulée qu'il lui remit toute la peine qui lui avait été imposée pour son crime (2), quelle qu'elle fût,

(1) Voy. le texte grec.

(2) D'autres entendent ce passage de l'épître de saint Paul : *Livrer à Satan pour la mortification de la chair,* de la persécution du démon, ou de l'affliction

en disant encore dans la II épître aux Corinth., ch. 2, v. 6: « Il suffit pour lui, en l'état où il est, *qu'il ait subi* la correc- » tion et la peine qui lui a été imposée par votre assemblée; » et vous devez plutôt le consoler maintenant..... Car si j'use » moi-même d'indulgence, j'en use à cause de vous, en la » personne de Jésus-Christ (1). » Saint Jean Chrysostôme, Théophylacte et Œcumenius, parmi les Grecs, saint Ambroise et saint Pacien, parmi les Latins, expliquaient ce passage de la remise de la pénitence (2).

L'Eglise, munie du même pouvoir, en a toujours usé et l'a mis constamment en pratique. Et d'abord, quand les évêques exemptaient de la dernière peine, le jeudi-saint, ceux que les évêques et les prêtres avaient absous sacramentellement au commencement du carême; cet usage des dix premiers siècles est constaté par les monuments les plus certains (3). Saint Ambroise (4), saint Léon-le-Grand (5), les IV[e] conciles de Carthage (6) et d'Agde (7) font allusion à cet usage; l'Ordo romain (8) en fait une mention expresse, sans parler d'autres preuves incontestables qui établissent que les prêtres imposaient les mains aux pénitents en tout autre temps de l'année.

des maladies, comme les Grecs et ainsi que presque tous les Latins, de l'excommunication. Voy. Estius, comment. sur ce pass., et Bern. de Pecquigny.

(1) Voir le texte grec.

(2) Voir les auteurs cités sur le passage en question, et Morin, liv. VI, de la Pénitence, chap. 11, §§ 2 et suiv., où il développe, d'après l'ancienne et constante tradition de l'Eglise, cette phrase : *Etre livré à Satan pour la mortification de la chair.*

(3) Voir Eusèbe Amort., chan. rég., de l'Origine, du progrès, de la valeur et du fruit des indulgences, Augsbourg, 1735, part. I, diss. prélim., Apologie des indulgences, § 2.

(4) Liv. I, de la Pénitence, chap. 15 et 16; voir les notes des éditeurs de Saint-Maur sur ces chapitres.

(5) Sermon 10, sur le Carême, ch. 4; serm. 11, ch. 4 et autres, édit. des frères Ballerini.

(6) Can. 80, Hardouin, Actes des conciles, t. I, col. 983. Ce concile se tint en 398.

(7) Tenu en 506, can. 15; Hardouin, t. II, col. 999.

(8) Grande bibliothèque des Pères, Lyon, 1677, t. XIII, p. 699, où, sous le titre de : Ordre de la quatrième férie du carême, qui est au commencement du jeûne, on lit : « Le prêtre doit prévenir tous les chrétiens de se hâter de » faire une confession sincère et une pénitence véritable dès le commence- » ment du carême. Enfin on doit les avertir de venir recevoir l'absolution le » jeudi-saint. » On y prescrit encore d'observer une sage discrétion dans l'imposition des pénitences; on y donne la manière de se confesser et la formule de l'absolution.

L'Eglise en fit encore usage autrefois, quand, à la prière des martyrs, les évêques remettaient, en tout ou en partie, la pénitence ou la satisfaction qui avait été imposée au relaps, regardant cette remise comme étant valide devant Dieu. Nous en avons pour témoins Tertullien (1) et saint Cyprien, dans son *Traité des relaps* et dans plusieurs lettres, où il blâme fortement la trop grande indulgence dont on usait quelquefois dans la remise de ces peines (2).

Troisièmement, enfin, l'Eglise usa de ce pouvoir lorsque, dans le I concile de Nicée, elle accorda aux évêques la permission de traiter plus favorablement les pénitents, et lorsqu'elle décréta, dans le canon 12, « qu'il serait permis à » l'évêque d'agir envers eux avec plus de condescendance (3). » Le concile d'Ancyre avait décrété la même chose dans son canon 5 (4), avant le concile de Nicée; et peu après le concile de Nicée, celui de Laodicée, canon 2 (ibid., col. 782), pour ne point parler des autres conciles. Nos adversaires confessent que cette pratique fut admise dans les siècles suivants.

Ainsi donc l'Ecriture et les Pères, de même que la pratique unanime et constante de l'Eglise, prouvent que Jésus-Christ a laissé à son Eglise le pouvoir d'accorder des indulgences.

Il s'ensuit donc, de tout ce que nous avons dit, que cette remise des peines, ou les indulgences, sont très-utiles au peuple chrétien. En effet, ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ a confié

(1) Dans son exhortation aux martyrs, Tertullien, encore catholique, écrivait au chap. 1 : « Ceux qui n'avaient pas la paix dans l'Eglise avaient l'habitude » d'aller la demander aux martyrs dans leurs prisons. » Edit. Rigault; voir les notes sur ce passage. Ce même Tertullien, devenu montaniste, condamna fortement cette coutume, ainsi que nous le verrons bientôt.

(2) Voici, entre autres choses, ce qu'écrivait saint Cyprien dans son ép. 10, aux martyrs et aux confesseurs : « Discernant et réprimant ceux qui font » acception de personnes, reçoivent des présents à votre profit, ou font un » honteux trafic..... (Est-ce que déja il se serait glissé des abus dans l'Eglise » par rapport aux indulgences?) Vous devez mettre tous vos soins à les cor- » riger et à les faire disparaître, et désigner nommément ceux à qui vous » voulez donner la paix..... Je vous prie d'inscrire sur un tableau les noms » de ceux que vous voyez, que vous connaissez pour avoir fait une pénitence » à peu près équivalente à une pleine et entière satisfaction, et de nous en » écrire conformément aux règles de la foi et de la discipline. » Epître 11 et ailleurs.

(3) Traduct. de Denis le Petit, dans Hard., Actes des conc., t. 1, col. 330.

(4) Il y est dit : « C'est aux évêques qu'il appartiendra de déterminer la ma- » nière dont on devra se conduire à leur égard, de les éprouver, ou de les » traiter avec plus de douceur, ou de différer leur admission à la participa- » tion de la sainte eucharistie. » Ibid., col. 274.

à son Eglise, pour être dispensé au peuple chrétien, ne peut être qu'infiniment utile et salutaire; et l'Eglise, selon le pouvoir qu'elle en a reçu de son divin fondateur, en a toujours agi de la sorte dans l'intérêt des fidèles, ce qui est très-favorable à l'âme pour la porter à un esprit de véritable conversion, très-propre à l'exciter à la pratique de toutes les vertus, et à inspirer à la conscience une grande consolation, surtout pour la vie à venir; or, telles sont les indulgences que l'on ne donne qu'à ceux qui sont vraiment contrits et pénitents, lesquelles, par conséquent, concourent à accroître dans les âmes l'esprit de foi, d'espérance, de charité, de dévotion et de toute espèce de piété (1), comme il est démontré par l'expérience, ainsi qu'en ont fait plusieurs fois l'aveu un grand nombre de nos adversaires et d'incrédules (2), et qui enfin effacent en tout ou en grande partie ce qui reste à expier de nos péchés, après les satisfactions sacramentelles que nous avons pu offrir à Dieu.

Objections.

I. *Objection* contre la première partie de notre proposition. 1. Les paroles de Jésus-Christ : « Tout ce que vous lierez, » tout ce que vous délierez, » se rapportent au sacrement de pénitence, 2. parce que l'Eglise peut donner la grâce au moyen de celui-ci, et par les autres sacrements on ne peut pas étendre les paroles de Jésus-Christ au pouvoir d'accorder des indulgences hors du sacrement. 3. Ceci n'est pas mieux établi par le fait de l'incestueux de Corinthe, auquel l'Apôtre n'avait imposé aucune pénitence dont il pût faire la remise plus tard; et comme il n'avait fait que l'excommunier, il le fit rentrer ensuite dans la communion des fidèles. 4. Car l'Apôtre savait parfaitement qu'il ne pouvait dispenser de ce qui est de droit divin, telles que sont, chez les catholiques, les satisfactions

(1) Clément VI parle en ce sens dans la bulle qu'il fulmina pour le jubilé de 1349, en disant qu'il accorde des indulgences à la prière des Romains : « Afin d'augmenter la dévotion de ce peuple et de tous les fidèles, ranimer » leur foi, raviver leur espérance et rendre leur charité plus ardente. » Dans Raynald., ann. 1349, n. 11.

(2) On pourrait le prouver par des aveux fréquents des incrédules. Il suffira de citer d'Alembert et Voltaire, qui furent tellement irrités du mouvement religieux que produisit parmi ses habitants le jubilé qui fut accordé à la ville de Paris, en 1776, que d'Alembert disait, en le maudissant, que le jubilé reculait de vingt ans la révolution que les philosophes incrédules avaient ourdie contre la religion et la société. Et Voltaire avouait que c'en était fait de la révolution, s'il y avait encore un autre jubilé.

temporelles qui sont dues après la rémission des péchés, 5. d'après ce passage du Deutéronome, chap. 25, vers. 2 : « Le châtiment sera en proportion du péché. » 6. Et pour quelle raison le souverain pontife et les évêques pourraient-ils remettre, par les indulgences, hors du sacrement de pénitence, ce que le prêtre aurait imposé de droit divin, en quoi il ne reconnaît pas de supérieur en vertu du sacrement? Donc :

Rép. Pour la prem. object., je distingue : Ces paroles de Jésus-Christ peuvent également s'appliquer au sacrement de pénitence, *je l'accorde;* seulement à ce sacrement, *je le nie.* Car elles s'appliquent à la collation du pouvoir des clefs pour l'exercer de toute façon, soit par le sacrement, soit hors du sacrement, comme l'Eglise l'a réellement toujours exercé, soit dans l'application des censures, soit dans l'imposition des pénitences, soit dans l'absolution et la rémission de ces mêmes peines. Rien donc ne nous empêche de dire que l'usage et le pouvoir des clefs peut non-seulement s'étendre à la rémission de la faute, mais encore de la peine qui lui est due (1).

Pour la deuxième, je distingue : L'Eglise ne confère pas cette grâce par une distribution d'indulgences, *je l'accorde;* par ce moyen, *je le nie.* Jamais un seul catholique n'a osé dire cela (voyez Bellarmin, liv. II, *des Indulgences,* chap. 12).

Pour la troisième, je le nie; pour la preuve, *je distingue :* L'Apôtre n'avait imposé aucune œuvre déterminée de pénitence, *tr.* ou *je l'accorde;* aucune pénitence ou aucune œuvre de pénitence que le pénitent dût accomplir jusqu'à ce qu'il fût absous de l'excommunication et de la pénitence qui y était attachée, et à laquelle saint Paul l'avait condamné, *je le nie.* Car il dit le contraire dans sa I épître aux Corinth., chap. 5, vers. 14, où il dit qu'il l'a livré à Satan pour la mortification de la chair, ce qui n'était pas certes une mince pénitence (2).

(1) Voir Bellarmin, liv. II, des Indulgences, ch. 11, n. 2 et suiv.

(2) Voy. Christ. Loup, qui, dans une dissert. sur les indulgences des péchés et des satisfactions, ouv. publié à Venise en 1726, t. VI, ch. 5, s'appuyant sur l'autorité de saint Cyprien, pense que cette pénitence n'était pas prescrite et déterminée seulement par l'évêque seul et le clergé, mais encore par tous les laïques, quand il s'agissait d'une pénitence publique ; mais on doit entendre cela, comme on dit, en sens large, tellement que l'évêque et le clergé, en vertu de l'autorité et du pouvoir donnés par Jésus-Christ, par ces paroles : « Tout ce que vous aurez lié, etc., » fixèrent cette pénitence, et les laïques, par une concession des pasteurs, ou de leur consentement avec ces derniers. L'Apôtre comprend les laïques par la même raison, dans sa II aux Corinth., ch. 11, quand il parle de la rémission, mais de manière cependant que les

Mais de crainte *qu'il ne succombât à un excès de tristesse,* touché de compassion et appuyé sur la miséricorde divine, il abrégea par une indulgence, dans la personne de Jésus-Christ, le temps de la pénitence publique (1).

Pour la quatrième, je distingue : L'Apôtre n'ignorait pas qu'il ne pouvait dispenser de ce qui est de droit divin, sans en avoir reçu le pouvoir exprès de Jésus-Christ, *je l'accorde;* après l'avoir reçu, *je le nie.* L'Apôtre, en effet, a pu dispenser des satisfactions dues de droit divin, au même titre qu'il remettait les fautes, en vertu du pouvoir qu'il avait reçu de Jésus-Christ; de même que l'Eglise pardonne ces mêmes fautes ou ces péchés, que personne autre que Dieu ne peut pardonner, comme il est dit au ch. 2, vers. 7, de l'évangile de saint Marc.

Pour la cinquième, je distingue : Au for civil ou politique, pour lequel cette loi a été faite, *je l'accorde;* au for ecclésiastique, *je sous-distingue :* A moins que ces fautes ne soient pardonnées en vertu d'un pouvoir concédé divinement, *je l'accorde;* sinon, *je le nie.*

Pour la sixième, je dis que le souverain pontife le peut *indirectement,* en remettant la dette ou la faute, mais non *directement,* en annulant la sentence du prêtre. Mais je dis que, du moins selon la pratique actuelle, le souverain pontife ni aucun évêque ne peut exempter le pécheur de la satisfaction sacramentelle au moyen des indulgences (2), et que cette objection repose sur une fausse supposition.

pasteurs accordèrent la remise de cette pénitence en vertu du pouvoir que Jésus-Christ leur avait accordé, et les autres fidèles l'accordèrent de concert avec les évêques, mais à leur manière, c'est-à-dire par leur consentement, leur désir, leur commisération et les prières qu'ils adressèrent à Dieu pour leur frère pécheur.

(1) Estius dit très-bien dans son commentaire sur la II épît. aux Corinth. : « Cela a lieu (la remise de la pénitence) quand, par une indulgence de notre » mère la sainte Eglise, après l'accomplissement de quelque satisfaction, » remet aux pénitents ce qui leur reste à accomplir de la peine qui leur a » été infligée. Les mots précédents : *Il suffit pour lui,* comme s'il eût dit : » Il a assez souffert, remettons-lui le reste de sa pénitence. C'est ce qu'il dit » plus bas : *Vous devez maintenant le traiter avec indulgence;* comme si le » juge disait à un coupable condamné à recevoir quarante coups, après le » trentième : Il suffit, ou c'est assez; non que la sentence ait reçu son effet tout » entier, mais parce qu'il veut user de clémence en lui faisant grâce du » nombre de coups qu'il lui reste encore à recevoir. »

(2) J'ai dit : *Du moins selon l'usage actuel,* car on conclut de ce que dit Morin, dans son Traité de la pénitence, liv. X, chap. 22, §§ 10 et 11, qu'il arrivait quelquefois qu'on accordât une indulgence pour remettre la pénitence sacramentelle. De l'aveu de nos adversaires, les satisfactions imposées aux

II. *Objection* contre la deuxième partie de la proposition. 1. On ne peut concilier l'existence des indulgences avec aucun principe de la saine morale. 2. Car, quoique les indulgences que l'on accorde à la condition de l'accomplissement de quelque œuvre pie fussent regardées au moins comme abusives, qui pourra jamais se persuader que quelques faibles actes extérieurs, par exemple, en embrassant la croix qui est au milieu de l'amphithéâtre de Flavien, on puisse gagner à chaque fois deux cents jours d'indulgences? ou qu'on puisse obtenir aussi facilement les indulgences plénières qui sont accordées en aussi grand nombre dans l'église d'Italie? 3. Comment concilier ceci avec la justice de Dieu ou avec sa miséricorde, surtout à l'égard de ceux à qui est réservée une punition si sévère, parce qu'à raison du lieu et du temps ils ont manqué de moyens si faciles de gagner les indulgences (1)? Donc :

Je réponds à la prem., je le nie; parce que l'existence des indulgences se concilie parfaitement avec les principes de la saine morale, si l'on veut bien se souvenir de la véritable définition de l'indulgence que nous avons donnée au commencement. Car elle suppose d'abord l'obligation d'une satisfaction sacramentelle dans celui qui veut la gagner, la contrition de ses péchés, le zèle de la pénitence et de toutes les vertus, et l'état de grâce ou de sainteté. Or, si l'on n'a pas été auparavant touché de la grâce d'une véritable conversion, laquelle implique, au moins en vertu de la pénitence, le désir de satisfaire à la justice divine pour les fautes dont on s'est rendu coupable, c'est en vain qu'on s'imagine avoir mérité une indulgence (2).

fidèles, pour être accomplies avant qu'ils eussent obtenu l'absolution, et que les évêques et les prêtres leur enjoignaient, lorsqu'ils leur donnaient la pénitence, étaient sacramentelles, et cependant les évêques leur en faisaient la remise par mode d'indulgence. Cette observation est surtout contre les jansénistes, qui prétendent qu'autrefois la satisfaction précédait toujours l'absolution. D'où l'on conclut, par un raisonnement invincible, que l'indulgence était une remise de la peine temporelle, qui valait devant Dieu, comme nous le démontrerons dans la proposition suivante; de façon cependant que cette remise n'avait son effet devant Dieu qu'après la rémission des péchés, par l'absolution sacramentelle.

(1) C'est le langage de Sismondi, Hist. des républiques italiennes, t. XVI, ch. 127, p. 417.

(2) Massillon dit fort bien dans le mandement pour la publication du jubilé, 15 novembre 1724 : « Ne nous flattons point, dit-il, que nos fautes soient » expiées si elles n'ont pas été détestées; ne croyons pas que les grâces de » l'Eglise nous aient purifiés, si elles ne nous ont pas changés; ne comptons » sur son indulgence qu'autant que nous pouvons compter sur un sincère

Pour la deuxième, je distingue : Si on ne regarde ces actes qu'en eux-mêmes, indépendamment des dispositions intérieures que nous avons exposées, *transeat* ou *je l'accorde;* avec ces dispositions, *je le nie.* Car ces actes, que nos adversaires appellent extérieurs, ne peuvent ou ne doivent jamais être séparés des dispositions intérieures exigées par la nature même des indulgences, et posés comme condition expresse par ceux qui accordent les indulgences. Ceci posé, le peu d'importance ou la facilité des œuvres exigées est comme une espèce d'appât jeté aux fidèles pour les exciter à acquérir les dispositions, ainsi que le démontre l'expérience.

Du reste, nous ferons observer ici, en passant, 1. que les adversaires qui nous reprochent cette prodigalité des indulgences, comme contraire aux principes de la moralité, nous fournissent un témoignage éclatant de la doctrine catholique sur la nécessité de la satisfaction, dont l'indulgence n'est qu'une espèce de diminutif; 2. qu'ils ne peuvent pas nous reprocher cet excès d'indulgences sans renverser tout le principe de la réforme ou du protestantisme, de la justification par la foi seule, sans aucune nécessité des bonnes œuvres; 3. ou que les indulgences les plus larges accordées à l'accomplissement de l'œuvre pie la plus minime se concilie parfaitement avec les principes de la moralité; car la justice de Dieu se concilie avec la rémission des peines obtenues aux conditions que nous avons énumérées. 4. Nous ferons observer enfin que la prodigalité des indulgences, si elle existe toutefois, ne touche en rien l'indulgence elle-même, mais seulement le mode ou la facilité avec laquelle on les accorde, ce qui pourrait énerver la discipline (1).

» repentir. » Bossuet dit également dans les Instructions nécessaires pour le jubilé, art. 1 : « Mais il se faut bien garder, dit-il, de s'imaginer que l'intention » de l'Eglise soit de nous décharger, par l'indulgence, de l'obligation de » satisfaire à Dieu; au contraire, l'esprit de l'Eglise est de n'accorder l'in- » dulgence qu'à ceux qui se mettent en devoir de satisfaire de leur côté à la » justice divine, autant que l'infirmité humaine le permet; et l'indulgence ne » laisse pas de nous être fort nécessaire en cet état, puisqu'ayant, comme » nous avons, tant de sujet de croire, que nous sommes bien éloignés d'avoir » satisfait selon nos obligations, nous serions trop ennemis de nous-mêmes, » si nous n'avions recours aux grâces et à l'indulgence de l'Eglise. » Cependant, cela doit être entendu dans le sens de ce que nous avons rapporté un peu plus haut de Benoît XIV.

(1) Sismondi est un protestant, ou plutôt un calviniste de Genève, lequel, par conséquent, professe la croyance propre à sa secte sur l'inutilité des bonnes œuvres et surtout de la satisfaction que nous devons à Dieu pour nos

Or, sans tenir compte des passages des saints Pères, et en particulier de saint Cyprien, où ils condamnent la trop grande facilité avec laquelle on accordait des indulgences, des conciles œcuméniques et des décrets des souverains pontifes, par lesquels ils arrêtèrent ces abus, citons seulement le concile de Trente, qui tient ce langage dans la session XXV, au décret des indulgences : « Le saint concile exprime le désir qu'on » mette la plus grande réserve dans la concession des indul- » gences, d'après l'ancienne et louable coutume de l'Eglise, » de peur qu'une trop grande facilité à les accorder n'énerve » la discipline ecclésiastique. »

Pour la troisième, je réponds que tout cela se concilie parfaitement si l'on fait attention 1. qu'il ne se rencontre presque personne qui n'ait aucun moyen de gagner les indulgences; 2. que Dieu, dans sa bonté, peut suppléer par des moyens intérieurs extraordinaires, au défaut des moyens ordinaires, en faveur d'une âme animée d'un vrai désir d'acquérir un bien surnaturel. Car qui oserait douter que Dieu puisse communiquer une vive douleur et une sincère contrition à ceux qui sont animés de ces dispositions et qui manquent des moyens extérieurs?

Instance. On ne peut nier que les indulgences ne tournent à la ruine plutôt qu'à l'édification des fidèles, 1. parce qu'elles les détournent de la pratique de la pénitence, à l'encontre des exemples de Jésus-Christ et des saints, 2. et qu'elle leur font

péchés. Or, ce principe admis, on ouvre la voie à toute espèce d'impiété, ainsi que nous l'avons prouvé dans l'occasion, en parlant de la justification, dans le Traité de la grâce; mais après cela, on ferme la bouche aux protestants quand ils calomnient les indulgences. Car de quel droit attaquent-ils l'Eglise parce qu'elle fait la remise de tout ou en partie de la peine temporelle qui reste à subir pour les péchés pardonnés, à certaines conditions qui impliquent les dispositions intérieures de l'âme et les œuvres pies, lorsque eux-mêmes nient formellement cette dette que nous avons contractée envers la justice divine? S'ils veulent être logiques, ils doivent plutôt louer cette admirable économie de la doctrine catholique, qui empêche les fidèles de Jésus-Christ de tomber dans ces excès, où ils ne manqueraient pas de se précipiter sans la satisfaction de la peine temporelle, et qui les amène à résipiscence par une sincère conversion, s'ils ont eu le malheur de tomber. C'est ce qui a fait si bien dire au comte de Maistre, dans ses Soirées de Saint-Pétersbourg, 10e entretien : « Et quelle belle loi encore que celle qui a mis » deux conditions indispensables à toute *indulgence* ou *rédemption secondaire:* » mérite surabondant d'un côté, bonnes œuvres prescrites et pureté de con- » science de l'autre! Sans l'œuvre méritoire, sans *l'état de grâce,* point de » rémission par les mérites de l'innocence. Quelle noble émulation pour la » vertu! Quel avertissement et quel encouragement pour le coupable! »

rechercher une satisfaction étrangère, au lieu de s'inquiéter de satisfaire par de bonnes œuvres qui leur seraient personnelles, ce qui est contraire à la perfection; 3. parce qu'elles les empêchent de faire des aumônes, des jeûnes, des prières, en quoi consistent les œuvres satisfactoires de la pénitence; 4. qu'elles font négliger l'expiation de ses propres péchés, qu'elles en diminuent l'horreur, éteignent l'esprit de pénitence, et facilitent les rechutes. 5. Quel est l'homme sage qui ne regarderait pas avec indignation la dispensation des indulgences comme une indigne profanation du sang de Jésus-Christ; 6. comme un moyen inventé par les papes pour battre monnaie, afin d'amasser des richesses qu'ils dépensent honteusement dans la luxure, les festins et les plaisirs, comme le dit Calvin (1); 7. comme une pierre de scandale qui ouvre passage à d'innombrables abus, comme si elles remettaient à la fois *la coulpe et la peine,* comme on le promettait par les indulgences publiées, il n'y a pas bien longtemps encore; 8. enfin comme subversives de toute la rédemption (2)? 9. Combien de fautes n'a pas fait commettre l'espérance des indulgences (3)? Donc :

Rép. Je nie l'antéc., et pour la prem. preuve, *je distingue*. Elles empêchent les fidèles de subir des peines, ou plutôt elles les délivrent de la dette de ces peines, qui retarde pour eux la jouissance du souverain bien, *je l'accorde;* elles les empêchent de subir ces peines, ce qui les ferait jouir plus tôt et plus abondamment de ce souverain bien, *je le nie.* Or, les indulgences, en admettant qu'on a toutes les dispositions requises pour les gagner, exemptent des peines dues au péché, au moins pour une partie, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, mais non de celles où les pécheurs doivent marcher sur les traces des saints et de Jésus souffrant.

Pour la deuxième, je distingue : Comme supplément de la satisfaction propre et personnelle, et surtout de la satisfaction sacramentelle, *je l'accorde;* par exclusion de la satisfaction personnelle, *je le nie.* Car jamais l'Eglise n'a dit cela; nous devons donc, aussi bien que les parfaits, faire ceci et ne pas

(1) Institut., liv. III, ch. 5, §§ 1 et suiv.

(2) C'est ce que déclament à pleine bouche les protestants dans leurs écrits.

(3) Ainsi s'exprime Melchior Gioja dans son Nouveau Galaté, liv. III, art. 2, ch. 9, où il n'a pas craint de dire : « On fait des péchés par l'espérance des » indulgences qu'on promet. »

omettre cela. Ce serait bien, assurément, de pouvoir s'en passer (1).

Pour la troisième, je le nie. Elles nous portent merveilleusement, au contraire, à la pratique de toutes ces bonnes œuvres. En effet, il n'y a jamais plus de prières publiques, d'oraisons, d'aumônes, de visites aux prisons, aux galères, aux hôpitaux, etc., que dans les temps de jubilé (2).

Pour la quatrième, je le nie, toujours d'après nos prémisses. Car il est de fait que la concession des indulgences nous excite à détester nos péchés, afin de pouvoir obtenir un si grand bienfait. Elles nous donnent une haute idée de la justice divine, laquelle exige une satisfaction nécessaire, après la rémission de la coulpe, pour nos fautes qui ne peuvent être expiées que par de grandes souffrances, que nous sommes incapables, pour la plupart du temps, de supporter dans cette vie, à cause de notre infirmité naturelle, qui appelle la miséricorde à son secours, laquelle, en nous pardonnant, nous facilite le paiement de notre dette au moyen des satisfactions

(1) On lit dans la Vie de sainte Catherine de Gênes, ch. 4, que, malgré sa profonde estime pour les indulgences plénières, elle ne faisait pas néanmoins beaucoup d'efforts pour les gagner, parce qu'elle préférait satisfaire par elle-même à la justice divine. Et sainte Angèle de Gênes se transporta à Rome, sous Clément VII, pour gagner l'indulgence du jubilé.

(2) Voici comment un témoin oculaire rend compte de l'effet prodigieux que produisit à Milan le jubilé donné par Pie VI : « C'était vraiment un spectacle » attendrissant à la fois et édifiant de voir les églises combles au moment des » exercices; les tribunaux de la pénitence étaient assiégés presque tous les » jours; les rues qui mènent aux quatre églises, que l'on était obligé de » visiter quinze fois, étaient encombrées dès l'aube du jour, non-seulement » par les artisans et le peuple, mais par de grands personnages, par des » hommes et des femmes du plus haut rang, qui venaient à pied, dans une » mise humble et une tenue pleine de modestie. Depuis les plus grands » dignitaires jusqu'au plus humble clerc de l'Eglise, les vieux et les jeunes, » le pauvre et le riche, les personnes privées et les corps constitués, mettaient » une sainte émulation à se distinguer par des œuvres de piété et de pénitence, et respiraient la ferveur et la componction. La foi, l'espérance et la » charité triomphèrent à Milan, à cette époque si agitée; on aurait cru que » les jours de saint Charles Borromée étaient revenus; le libertinage et l'incrédulité, qui trouvaient autrefois les moyens de souiller ses rues si pures, » se mordent les lèvres de rage et se taisent. » Voy. les Sermons instructifs d'un vieux curé toscan, sermon 9. Ce n'était pas un moins beau spectacle et bien plus admirable encore, vu la majesté et la grandeur de la ville, que celui qu'offrit Rome pendant le jubilé qui fut célébré sous Léon XII, de sainte mémoire, et dont j'ai eu le bonheur d'être témoin. Si on compare ces saintes solennités avec les orgies par lesquelles les protestants célébrèrent leur jubilé ces dernières années, c'est-à-dire la centième année de la réforme, ou mieux, de leur défection de la véritable Eglise de Jésus-Christ, on verra qu'il y a la même différence qu'entre la nuit et le jour.

qui nous viennent d'ailleurs. Elles allument en nous le zèle de la vertu et de la piété, puisqu'on ne peut avoir part à ces satisfactions, à moins qu'on ne soit en état de grâce et qu'on ne devienne l'imitateur de la sainteté des autres, autant du moins qu'il est possible (1).

Pour la cinquième, je le nie. En effet, bien loin qu'on puisse regarder les indulgences comme une indigne profanation du sang de Jésus-Christ, il n'y a rien qui en recommande plus puissamment la vertu. Car elles nous apprennent que sa puissance va jusqu'à effacer les peines que nous avons méritées par nos péchés, à cette condition néanmoins que nous nous appliquions leur vertu satisfactoire, par l'exercice de toutes les vertus, et surtout par une sincère conversion.

Pour la sixième, je le nie. C'est une absurde invention des hérétiques de dire que les indulgences ont été imaginées par les souverains pontifes, qu'ils nous répètent jusqu'à satiété, afin de surprendre les simples, bien qu'elle ait été réfutée un million de fois. Car si on payait autrefois pour gagner les indulgences, cet argent n'était point exigé comme le prix des indulgences, mais comme une condition, de même que les autres œuvres pies que l'on prescrivait à cet effet, puisque ces aumônes étaient destinées uniquement à des bonnes œuvres (2).

(1) Pierre Ballerini dit dans l'ouvrage que nous avons cité, chap. 2, § 15 : « Tant s'en faut que les indulgences qu'on accorde aujourd'hui relâchent » l'esprit de pénitence, qu'elles le raniment au contraire. C'est dans ce but » que les souverains pontifes les accordent, comme le prouvent les bulles » elles-mêmes du jubilé, lesquels prescrivent, en vertu du précepte évangé» lique, de faire de dignes fruits de pénitence, et y invitent les fidèles. *Et » pour qu'on fasse plus promptement ces fruits de pénitence, nous accordons » une indulgence plénière,* dit saint Pie V dans sa bulle de 1566; c'est là le » langage que tiennent toujours les autres papes dans des circonstances sem» blables. Aussi, si l'usage des indulgences a toujours été utile et salutaire, » il doit être bien plus utile et plus salutaire de notre temps, puisqu'il nous » engage à faire pénitence de nos péchés. »

(2) Les ennemis de l'Eglise catholique n'ont jamais pu prouver que les papes avaient accordé des indulgences pour en tirer quelques profits, ou qu'ils avaient exigé de l'argent pour prix des indulgences. L'argent qu'offraient quelquefois les fidèles, pour obtenir des indulgences, passait en œuvres pies. Ces aumônes furent d'une grande utilité, au moyen-âge, pour faire la guerre aux Turcs, qui menaçaient continuellement d'envahir l'Europe et surtout l'Italie; elles servirent à construire et à réparer des ponts, des routes, etc., à construire et à doter des églises, des hôpitaux, des maisons pour les enfants abandonnés, etc., pour venir au secours de jeunes filles dont la vertu était exposée, et de femmes abandonnées ou maltraitées par leurs maris, etc. etc. Voy. Amort., ouv. cit., part. I, sect. 6, 7; tellement que le docte Scotti conclut à bon droit, dans ses Problèmes de politique chrétienne, Naples, 1830,

Nous avouons qu'il y a eu de graves et nombreux abus de la part de ceux qui faisaient les quêtes ; mais on ne doit pas les attribuer aux papes, qui les ont toujours sévèrement condamnés (1). Enfin, comme le concile de Trente abolit l'office des quêteurs et supprime tous ces trafics honteux, dans quel but les hérétiques et les incrédules soulèvent-ils ces questions ? N'est-ce pas lutter contre des fantômes ?

Pour la septième, je distingue : Quant à ceux qui cherchent une pierre de scandale contre laquelle ils vont chopper, *je l'accorde;* quant à tous les autres, *je le nie.* Aussi les méchants ne doivent imputer qu'à eux-mêmes de ne trouver que du scandale dans ce qui n'est propre qu'à édifier. Du reste, un grand nombre de nos adversaires, pressés par la vérité, ont abandonné depuis longtemps cette objection (2). Quant à ce qu'on dit de *la coulpe* et de *la peine,* comme le prouve Benoît XIV, on doit l'attribuer, non aux souverains pontifes, qui l'ont manifestement improuvée et rejetée, « mais aux » quêteurs des siècles passés (3). »

Pour la huitième, je le nie. Mais nous dirons plus justement, d'après les observations précédentes, que les indulgences étendent le bienfait de la rédemption.

Pour la neuvième, je le nie. C'est encore une fausseté démentie par l'expérience. Car celui qui nous fait cette objection, et qui, par conséquent, n'était guère disposé à gagner les

vol. I, part. II, théorème 2, que la société politique elle-même en a retiré d'immenses avantages. Nous devons faire observer qu'il n'y a eu qu'un nombre très-restreint d'indulgences accordées à cette condition, si on les compare avec celles que l'on accordait pour des œuvres ou des exercices purement spirituels. Mais comme les hérétiques et les incrédules sont animés d'une haine profonde contre la concession des indulgences, ils ne cessent encore aujourd'hui de répéter aux ignorants que la cour de Rome vend les indulgences!

(1) Voy. Christ. Loup, dissert. cit., ch. 3 et 4, et Amort., part. II, sect. 1.

(2) Ainsi que le prouve la citation que nous avons faite de Sismondi.

(3) Du Synode diocésain, liv. XIII, ch. 18, § 7, où l'on trouve beaucoup de choses dignes d'être connues. Aussi ne faut-il point croire Morin, qui s'efforce de persuader le contraire dans son Traité de la pénitence, liv. X, ch. 22. Les arguments qu'il apporte ne prouvent rien. Parce que le mot de *péché* est employé pour signifier l'imputation de la faute, on doit entendre cette formule dans ce sens, que les indulgences *remettent les péchés,* ou *la troisième partie des péchés,* ou enfin en anciennes formules que l'on emploie à Rome, par exemple, *que tous les péchés sont remis* à ceux qui visitent telle église, comme on le lit dans l'église de Saint-Laurent *extra-muros,* etc., c'est-à-dire *la peine due aux péchés,* à ceux qui sont convenablement disposés, ainsi que nous l'avons expliqué.

indulgences, ne fut pas un modèle de toutes les vertus. Mais autre chose est de faire des phrases, autre chose de chercher la vérité (1).

PROPOSITION II.

Les indulgences exemptent le pécheur de l'imputation de la peine, non-seulement devant l'Eglise, mais encore devant Dieu.

La censure de plusieurs propositions prouve que notre thèse tient presque à la foi : 1. par l'article 19 de Luther, condamné par Léon X : « Les indulgences ne servent de rien à ceux qui » les gagnent, auprès de la justice divine, pour la rémission » de la peine due aux péchés actuels (2) ; » 2. par la proposition 40 du synode de Pistoie, qui dit que « l'indulgence, » d'après sa notion précise, n'est autre chose qu'une partie de » pénitence que les canons imposaient au pécheur; » cette proposition ainsi conçue : « Comme la simple rémission de la » peine canonique ne remet nullement la peine temporelle due » aux péchés actuels, auprès de la justice divine, » a été condamnée par Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei,* et déclarée *fausse, téméraire, injurieuse aux mérites de Jésus-Christ, et condamnée depuis longtemps dans l'article* 19 *de Luther.* Quelques théologiens du faux synode, perturbateurs de la paix de l'Eglise, embrassèrent cette doctrine (3).

(1) Quiconque a un peu de bon sens comprendra combien Gioja, tant loué par les incrédules, s'est montré, dans son Nouveau Galaté, léger, imposteur et homme de mauvaise foi. Il n'y a que les sots qui se laissent prendre à ces niaises compositions.

(2) Hardouin, Actes des conciles, t. IX, col. 1894, où cet article est mis sous le n. 15.

(3) Entre autres Vincent Palmieri, qui précéda le synode de Pistoie dans cette erreur, dans le Traité historico-dogmatico-critique des indulgences, Prato, 1787. Ce traité fut mis à l'index par un décret de la sacrée congrégation du 31 mars 1788, approuvé par Pie VI. Mais *ce traité condamné par Rome,* pour parler comme saint Jérôme, *fut solennellement approuvé par le synode de Pistoie.* Le P. Jean-Joseph Ferrari, mineur conventuel, fit contre Palmieri ses Instructions sur les indulgences; mais surtout Alf. Muzzarelli, dans son ouvrage intitulé : du Bon usage de la logique, trentième opuscule, Valeur des indulgences. Pereira de Figueiredo, dans son ouvrage écrit en portugais, Analyse de la profession de foi du saint Père Pie IV, Lisbonne, 1791, qui parut l'année suivante en italien, à Naples, attaqua également la doctrine catholique des indulgences; il fut condamné par un décret du 26 janvier 1795. Voyez contre Pereira : Lettre d'un théologien à son ami, Bologne, 1793, et le Supplément au journal ecclésiastique de Rome, quint. 5, pour les mois de septembre et d'octobre 1792.

Nous établissons ainsi, de la manière la plus victorieuse, l'évidence de la vérité catholique sur les indulgences : Les indulgences délivrent de la condamnation à la peine non-seulement au for extérieur, devant l'Eglise, mais encore au for intérieur, devant Dieu, si l'Eglise a reçu de Dieu le pouvoir de les accorder à cet effet; si telle a été la perpétuelle et constante intention des Pères et de l'Eglise, en les accordant; et enfin si la nature même des indulgences le veut ainsi. Or :

En effet, on peut conclure de tout ce que nous avons émis dans la proposition précédente, que l'Eglise a reçu de Dieu le pouvoir d'accorder des indulgences pour remettre, devant Dieu, les peines temporelles dues aux péchés actuels. Car, de même que nous l'avons vu, cette faculté dérive du pouvoir illimité des clefs, pour faire disparaître tous les obstacles à la possession du royaume des cieux, tels que la condamnation à la peine ; du pouvoir de lier et de délier devant Dieu, tellement que Dieu ratifie *dans le ciel* ce qui a été lié ou délié *sur la terre,* en vertu du pouvoir des clefs. L'Apôtre dit encore qu'il a remis à l'incestueux de Corinthe une partie de sa pénitence, dans *la personne de Jésus-Christ,* et précisément cette partie à laquelle il était tenu plus strictement envers Dieu : « Afin » que son âme fût sauvée au jour de Notre-Seigneur Jésus- » Christ (1). »

Il est clairement prouvé que tel a été le sentiment constant et unanime des saints Pères et de l'Eglise catholique, sur la concession des indulgences, 1. par la formule employée par l'évêque pour remettre aux pécheurs, *le jeudi-saint,* la pénitence à laquelle ils avaient été condamnés, et que l'on trouve encore dans l'Ordo romain : « Dieu créateur et rédempteur du » genre humain..... reconnaissez les brebis de votre ré-

(1) Erasme traduit ces paroles, *dans la personne de Jésus-Christ,* en grec, *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* (*en la présence de Jésus-Christ*), sans qu'il y ait un seul exemple d'un sens pareil duquel il puisse s'autoriser. Mais il est certain que c'est la même chose de dire *dans la personne de Jésus-Christ,* qu'au nom, à la place et par l'autorité de Jésus-Christ, dont saint Paul tenait la place ; afin que, de même qu'il avait livré cet incestueux à Satan, *au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* comme il le dit dans sa 1 épître, chap. 5, il lui faisait maintenant la remise de sa peine encore au nom de Jésus-Christ. Aussi, non-seulement tous les anciens Pères latins et les commentateurs lisent et expliquent ainsi ce passage, en s'appuyant sur ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Tout ce que vous délierez, etc., » mais encore les Pères et les commentateurs grecs : Théodoret, saint Jean Chrysostôme, Théophylacte et Œcumenius. Voir Estius, sur le ch. 2 de la II ép. aux Corinth.

» demption, et pressé par les prières de votre Eglise, absolvez
» ces âmes qui sont enlacées dans les liens du péché (1); »
2. par la persuasion où est l'Eglise catholique que les péchés ou les peines dues aux péchés sont remis par les mérites de Jésus-Christ et les satisfactions des saints martyrs. Ce qui donnait lieu à Tertullien, déjà montaniste, de gourmander fortement l'Eglise, dans le dernier chapitre de son *Traité de la pureté,* de ce qu'elle donnait leur pardon aux fornicateurs, où il dit : « Tu étends déjà ce pouvoir à tes martyrs. Qui a permis
» à l'homme de remettre *ce qui est réservé à Dieu?* Qu'il suffise
» à un martyr d'avoir effacé ses propres péchés... Qui a brisé
» les liens de la mort d'autrui, si ce n'est seulement le Fils de
» Dieu? » Nous avons encore pour témoin de cette persuasion de tout le peuple de Carthage, c'est-à-dire de la paix obtenue *dans le ciel,* par les livrets des martyrs, tout le savant clergé de Rome, dans la 30ᵉ épître à saint Cyprien (2); 3. enfin, par les passages les plus clairs de saint Cyprien, où le saint martyr dit que la remise de la pénitence publique, qui se faisait à la prière des martyrs, était reconnue comme valable auprès de Dieu, car il dit dans sa 12ᵉ épître : « Je crois qu'il faut
» porter secours à nos frères, pour que ceux qui ont reçu
» des livrets et des indulgences des martyrs puissent en être
» soulagés *auprès de Dieu;* » et en plusieurs autres endroits ainsi (dans les auteurs que nous avons cités). Voici quant à ce qui touche au sentiment commun des Pères de l'Eglise par rapport aux premiers siècles; nos adversaires ne font pas difficulté d'avouer qu'il en a été ainsi pour ceux qui suivirent.

Enfin, la nature même des indulgences le veut ainsi. En effet, par là même que l'Eglise lie le pécheur par une pénitence qu'elle impose en vertu du pouvoir qu'elle a reçu de Jésus-Christ, elle le lie réellement devant Dieu; donc, par la même raison, elle le délie devant Dieu, quand elle lui remet

(1) Voir d'autres prières semblables, ibid., loc. cit., pag. 684 et suiv.

(2) Car les relaps qui demandaient l'indulgence trop tôt, d'après le sentiment communément reçu, se vantaient d'avoir reçu la paix, non pas tant des hommes que de Dieu même; et on lit « qu'ils exigeaient plutôt qu'ils ne de-
» mandaient la paix, et qu'ils se flattaient de l'avoir déjà *dans le ciel.* » Voir Christ. Loup, dissert. cit.; Eusèbe Amort., ouv. cit., part. I, dissert. prélim., § 3, et dans cette même partie, sect. 1, Indulgence, 2 et suiv.; voy. encore Pierre Ballerini, leç. cit., § 2, n. 10 et suiv. Tous ces auteurs accumulent les preuves les plus convaincantes qui établissent cette vérité.

toute cette pénitence, ou du moins une partie. Car, comme le prouve Sirmond, toute pénitence a pour fin le pardon, et le but de la pénitence publique est à la fois le pardon et l'exemple. Si donc toute pénitence a cette fin, c'est-à-dire l'expiation et l'absolution des péchés, il s'ensuit nécessairement qu'on ne peut accorder d'indulgence sans qu'elle soit valide devant Dieu (voyez *Histoire de la pénitence publique,* chap. 10). Ici s'applique l'invincible argument de saint Thomas, que si l'opinion de nos adversaires était vraie, « l'Eglise, en établissant » ces sortes d'indulgences, damnerait plutôt qu'elle ne secour- » rait, parce qu'elle condamnerait à des peines bien plus » graves, c'est-à-dire aux peines du purgatoire, en remettant » les pénitences qui ont été imposées aux pécheurs (*Supplé-* » *ment,* quest. 25, art. 1.) » Cependant, d'après le concile de Trente et notre profession de foi, nous sommes tenus de croire « que l'usage des indulgences est très-salutaire au peuple » chrétien. »

Objections.

Obj. 1. Les indulgences remplacent aujourd'hui la remise de l'ancienne peine canonique à laquelle étaient soumis autrefois les pénitents publics avant qu'ils eussent reçu l'absolution sacramentelle. Or, l'ancienne pénitence canonique ne remettait pas la peine au for intérieur, mais elle fut établie seulement pour donner une satisfaction publique au tribunal ecclésiastique; donc les indulgences que l'on accorde maintenant ne remettent pas la peine au for intérieur et devant Dieu, mais seulement au for extérieur et devant l'Eglise. 2. C'est pour cela que le concile de Trente dit que l'Eglise usa, *dès les temps les plus reculés,* du pouvoir d'accorder des indulgences; or, elles n'étaient anciennement qu'une remise proportionnelle de la peine canonique, dont nous devons encore admettre l'existence, puisqu'elle n'a jamais été abrogée. 3. Tout cela est confirmé par une formule de droit, d'après laquelle on ne donne l'indulgence que des *peines imposées,* c'est-à-dire par le droit, ainsi que l'expliquent bon nombre de théologiens et de canonistes de renom; cette proposition devient évidente par les indulgences partielles, qui remettent une pénitence, par exemple, *de sept ans et d'autant de quarantaines,* formule qui fait évidemment allusion à la pénitence canonique, dont une partie était remise. 4. Enfin, ceci est prouvé par la raison que

donne le concile de Trente pour qu'on n'accorde pas trop facilement ces indulgences, c'est-à-dire « dans la crainte d'énerver » la discipline. » Or, comment pourrait-on concevoir que le nerf de la discipline pût souffrir en rien, si les indulgences n'étaient autre chose que la remise pure et simple de la pénitence canonique? Donc :

Rép. I. *Pour la prem. object., je passe la maj.* et *je nie la min.* Car l'ancienne pénitence canonique remettait aussi la peine au for intérieur, comme l'indique la nature même de la pénitence, dont le but est l'expiation de la peine, comme nous l'avons fait observer ; on infligeait donc des pénitences publiques pour réparer les scandales, ce qui est encore démontré parce que cette pénitence publique impliquait cette satisfaction, qui était une partie intégrante du sacrement de pénitence, du moins en tant que le prêtre l'appliquait au sacrement au moyen de l'absolution, et lui donnait ce que l'école appelle *vim operis operati.* Or, les canons proportionnaient la peine au nombre et à la gravité des crimes (1)

Rép. II. *Je nie la maj.* Car le fait de l'incestueux de Corinthe prouve que l'indulgence a été accordée avant l'institution de la pénitence canonique, en vertu du pouvoir que l'Apôtre avait reçu de Jésus-Christ. Si l'Eglise ne faisait que la remise de la pénitence canonique au for intérieur, je ne vois pas pourquoi on nous appliquerait *les satisfactions de Jésus-Christ et des saints,* quand on nous donne les indulgences, ainsi que le fait l'Eglise; il lui suffirait d'user de son pouvoir discrétionnaire, car, de même qu'elle a pu instituer ces canons pénitentiaux, elle peut également les abroger. De plus, les indulgences, dans l'hypothèse de nos adversaires, ne serviraient absolument de rien à ceux qui ne seraient pas coupables de grands crimes, au moins *publics.* Car les érudits savent très-bien que les canons de la pénitence publique n'ont été faits que pour les péchés canoniques et publics, et que jamais les péchés

(1) Dès l'institution de la peine canonique, on fit des canons pour infliger une peine aux adultères, à ceux qui étaient tombés dans l'idolâtrie, et aux homicides; cependant on fit par la suite d'autres canons qui condamnaient encore ceux qui s'étaient rendus coupables d'autres crimes, principalement pour des péchés publics, à la pénitence. Ces règlements pour l'imposition des pénitences publiques servaient de base aux satisfactions que les prêtres imposaient aux pénitents qui s'avouaient coupables seulement de péchés cachés. Voy. Morin, ouv. cit., table 7, ch. 21 et suiv., et aussi la description et l'énumération des règles manuscrites pénitentielles, à la fin du Traité de la pénitence.

cachés n'ont été punis d'un châtiment public, au moins en vertu d'une loi. Aussi, si l'on admettait le principe de nos adversaires, il s'ensuivrait qu'il n'y a pas d'indulgences pour les âmes pures, aucunes pour les pécheurs cachés, mais qu'il n'y en a que pour les idolâtres, les scélérats et les malfaiteurs publics, ce qui est faux et absurde.

Pour la deuxième, je nie la mineure, comme le prouve ce que nous avons dit déjà. Les jansénistes délirent quand ils soutiennent que les pénitences canoniques sont encore en vigueur. Car, bien que la pénitence publique n'ait point été abrogée par un décret particulier, elle est et demeure néanmoins abolie par l'usage contraire de tant de siècles (1). Il ressort au contraire une preuve, en faveur de la valeur des indulgences, du concile de Trente, qui en a déclaré l'usage *très-salutaire* au peuple chrétien, et dont la pratique était recommandée par l'opinion publique de cette époque. La pénitence publique avait cessé cinq siècles avant le concile de Trente; cependant l'Eglise disait expressément que l'indulgence était une véritable rémission de la peine temporelle qui est due à Dieu au for intérieur. Et il ne faut pas oublier que le concile parlait des indulgences que les protestants rejetaient avec Luther. Or, Luther ni ses partisans ne dénièrent jamais à l'Eglise le pouvoir d'accorder des indulgences au for intérieur; ce qui est mieux, c'est que ce sectaire le confessait; il niait seulement que les indulgences eussent la puissance de remettre la peine temporelle, au for intérieur, devant Dieu.

Pour la troisième, je distingue : D'après le droit, on accorde l'indulgence pour les peines imposées, c'est-à-dire pour les peines auxquelles le pécheur est tenu devant Dieu, et qui sont remises d'après les formules autrefois en usage dans l'Eglise, lorsque la peine canonique était encore en vigueur, *je l'accorde;* pour les peines imposées seulement au for ecclésiastique, *je le nie.* Il y avait partout une formule pour la concession de l'indulgence des peines canoniques imposées par les canons; mais quoique ces peines canoniques, comme nous l'avons dit, fussent tombées en désuétude, on retint toujours cette formule pour exprimer la rémission de cette pénitence, qui répondait

(1) Voy. Morin, de la Pénitence, liv. X, ch. 16 et suiv., mais particulièrement le ch. 25; Marchetti, Critique de l'histoire ecclésiastique, et des discours de M. l'abbé Fleury, part. I, art. 1, §§ 6 et 7.

à ces sanctions canoniques (1). Mais lorsque nous aurons prouvé que ces pénitences étaient vraiment satisfactoires, non-seulement devant l'Eglise, mais surtout et principalement devant Dieu, on ne pourra rien conclure de cette formule qui soit favorable au système des jansénistes. On voit après cela quelle réponse on peut faire à nos adversaires contre *l'indulgence de sept ans,* des *quarantaines,* puisqu'on ne peut nier que, même après l'abolition de la peine canonique, la concession des indulgences n'ait été faite selon les formules, qui servaient anciennement de règle pour la rémission de ces peines. Toute la difficulté consiste donc à savoir si, quand ces peines étaient remises, elles l'étaient validement au for intérieur devant Dieu, ou si elles ne l'étaient pas. Or, nous croyons avoir démontré victorieusement que cette rémission se faisait au for intérieur (2).

(1) Il faut rappeler ici ce que nous avons fait remarquer un peu plus haut des canons pénitentiaux qui furent faits dans la suite des temps, et qui assignaient à chaque péché une pénitence particulière. La collection de ces canons donna naissance aux livres qu'on appela pénitentiaux. On se servait de ces livres, non-seulement pour déterminer les peines publiques à infliger aux pécheurs publics, mais encore les satisfactions dues aux péchés cachés. Or, ces peines n'étaient ni légères ni de courte durée, mais en proportion des crimes auxquels elles étaient infligées. C'étaient des jeûnes de plusieurs années, de longs pèlerinages, on obligeait les pénitents à coucher sur la dure, etc. Au IXe siècle et dans les deux qui le suivirent, on commença à rédimer ces dures pénitences corporelles par des aumônes, des prières, par le saint sacrifice de la messe, etc., ou même par des flagellations et les disciplines. Alors commencèrent ces *rédemptions* ou ces commutations de pénitences, jusqu'à ce qu'enfin succédèrent à ces rédemptions les concessions d'indulgences, par la commutation encore plus légère de quelque œuvre pie, surtout au XIIe siècle, quand eurent lieu les expéditions de Terre-Sainte (voy. Morin, liv. X, de la Pénitence, ch. 17 et suiv.). C'est ce qui nous donne l'explication de ces formules en usage surtout depuis cette époque, que les conciles et les papes employèrent dans la concession des indulgences, par lesquelles ils faisaient allusion à ces peines exprimées dans ces livres pénitentiaux, qui servaient de règles aux prêtres qui entendaient les confessions, dans l'imposition des pénitences, même aux pécheurs cachés. On voit, d'après ce que nous venons de dire, comment ces formules ont persisté après que l'usage de la pénitence canonique fut tombé en désuétude.

(2) Aussi ne saurais-je être de l'avis de Pierre Ballerini, lequel, dans sa leç. 3, sur les Indulgences, ch. 2, § 1, pense que, même à présent, quand les évêques ou les souverains pontifes accordent des indulgences, ils ne font autre chose que remettre les peines canoniques les plus graves, en leur substituant des œuvres bien moins pénibles, sur lesquelles tombe en partie la commutation et en partie l'absolution. Car, comment peut-on regarder les indulgences actuelles comme la remise des peines canoniques, si elles n'ont aucune puissance, ou si elles ne valent plus aujourd'hui? Cependant Ballerini ne dit point que cette rémission n'ait aucune valeur devant Dieu; bien au contraire, il soutient et démontre leur efficacité.

Pour la quatrième, je distingue : Le concile de Trente exprime le désir de voir accorder les indulgences avec réserve et modération, de peur qu'une trop grande facilité n'énerve la discipline ecclésiastique, parce que trop de relâchement à cet égard attiédirait l'ardeur de les gagner et les avilirait aux yeux des fidèles, *je l'accorde;* par rapport à la pénitence canonique qui n'exista nulle part, *je le nie.* Car il est ridicule de soutenir ce dernier sentiment et faire dire une absurdité au concile de Trente, comme s'il eût pu prétendre sérieusement que la discipline ecclésiastique de ces constitutions, dont il ne restait plus aucun vestige depuis déjà plusieurs siècles, eût pu être énervée par une concession trop facile des indulgences. Le désir du concile ne tombe donc que sur la réserve avec laquelle on doit accorder les indulgences, de peur qu'une trop grande facilité ne ralentît l'ardeur des fidèles à les obtenir, à accomplir des œuvres habituellement imposées à cet effet, à pratiquer l'esprit de pénitence, et pour d'autres pratiques de ce genre prescrites par les règles de la discipline ecclésiastique de nos jours.

I. *Instance.* 1. Les relaps priaient autrefois les martyrs de demander aux évêques de mitiger la rigueur de la pénitence canonique; 2. saint Cyprien dit ouvertement que les œuvres de pénitence sont seules capables d'effacer les péchés, et que les prêtres qui donnaient la paix à ceux qui n'y avaient point encore satisfait, *sont des loups, des démons, des dévastateurs du troupeau de Jésus-Christ, qui par la paix apprennent à faire la guerre* (1). Donc :

Rép. Pour la prem. obj., je distingue : Par une mitigation valable aux yeux de Dieu, *je l'accorde;* valide seulement au for ecclésiastique, *je le nie.* Nos adversaires tombent toujours dans la même faute.

Pour la deuxième, je distingue : D'après la discipline alors en vigueur, *je l'accorde;* en sens absolu, *je le nie.* En effet, comme la pénitence publique était en usage dans l'Eglise, au temps de saint Cyprien, surtout pour les trois crimes que nous avons dit, le saint martyr s'élève à bon droit contre ces factieux, c'est-à-dire les novatiens, qui rendaient les hommes moins ardents à accomplir les œuvres de pénitence par une trop grande facilité, ce qui est contre l'esprit de l'Eglise (2).

(1) Particulièrement dans ses lettres, depuis la 9e jusqu'à la 15e, et en plusieurs autres endroits de ses œuvres.

(2) Pour bien saisir la question, il faut consulter l'histoire ecclésiastique de

II. *Instance.* Au moins les évêques n'accordaient l'indulgence, selon l'ancienne discipline, qu'à cause de la ferveur dont faisaient preuve les pénitents, ce qui leur donnait quelque droit de croire qu'ils avaient déjà satisfait à Dieu pour leurs péchés; or, ils accordaient le reste de la pénitence à accomplir uniquement au for extérieur. Donc :

Rép. Je distingue : Il peut se faire que les évêques fussent portés à accorder la remise du restant de la pénitence, à cause de la ferveur des pénitents, *transeat;* mais ils ne le faisaient pas dans la persuasion que les pécheurs avaient pleinement satisfait à Dieu, et qu'ils n'avaient plus rien à expier par des satisfactions ultérieures, *je le nie.* Car les saints Pères nous font penser ainsi en disant qu'ils remettent réellement et devant Dieu une partie de la pénitence, et qu'ils la remettaient quelquefois entièrement, à la prière des martyrs, surtout en temps de persécution (1).

ce temps, laquelle nous assure que cinq prêtres qui s'étaient opposés à l'élévation de saint Cyprien à l'épiscopat, lui demeurèrent toujours opposés, même après son élection; parmi eux se trouvait Novat, lequel, avec Gordien, Donat et Gaïus d'Ande, fut le principal auteur du schisme que Félicissime excita en Afrique, au commencement de l'année 251, contre saint Cyprien. Novat s'adjoignit Novatien, lequel avait également soulevé un schisme à Rome, contre saint Corneille. L'un à Rome, et l'autre à Carthage, employèrent des moyens tout opposés pour consolider leur erreur, selon que les circonstances l'exigèrent. Novatien accusait saint Corneille d'user de trop d'indulgence envers les relaps; Novat et ses partisans accusaient au contraire saint Cyprien de trop de sévérité. C'est pourquoi, afin de séparer le peuple de son évêque, Novat admettait indistinctement au pardon tous les relaps « avant qu'ils eussent accompli leur » pénitence, avant toute confession même des plus grands et du dernier des » crimes, avant l'imposition des mains de l'évêque et du clergé, pour la pé» nitence, » ainsi que s'en plaint bien des fois saint Cyprien. Aussi est-ce à juste titre que le saint martyr s'élève contre eux comme contre des démons, des loups qui ravissaient les brebis du troupeau de Jésus-Christ, et qui, au moyen de la paix, apprenaient à faire la guerre. Voir la Vie de saint Cyprien, édit. de Maurin, §§ 11 et suiv.

(1) Je ferai remarquer en passant que ce que nous avons dit précédemment n'est nullement en contradiction avec la pratique, autrefois en usage, de soumettre de nouveau à la pénitence les malades qui avaient reçu la paix, en danger de mort, quand ils recouvraient la santé; il est vrai qu'on n'accordait pas précisément d'indulgence à ces sortes de malades, dans le sens que nous entendons, c'est-à-dire la rémission pleine et entière de la satisfaction qu'ils auraient encore due, mais seulement l'absolution sacramentelle, avec l'obligation de satisfaire s'ils revenaient en santé; car l'indulgence, une fois donnée, est irrévocable.

PROPOSITION III.

Il y a dans l'Eglise un trésor d'indulgences, qui se compose des mérites de Jésus-Christ et des saints.

Il est prouvé, par les propositions contradictoires décidées par les souverains pontifes, que notre thèse renferme la doctrine catholique et est presque de foi. Pie VI condamna la proposition 41 du synode de Pistoie, qui dit que « les scho- » lastiques, enflés de leurs vaines subtilités, ont prétendu que » l'on a mal compris le trésor des mérites de Jésus-Christ et » des saints, et que l'on a substitué à la notion claire et » distincte de l'exception de la peine canonique, une fausse et » confuse application des mérites; comme si les trésors de » l'Eglise, d'où le pape tire les indulgences, n'étaient pas les » mérites de Jésus-Christ et des saints, comme *fausse, témé-* » *raire, injurieuse aux mérites des saints et de Jésus-Christ,* » et depuis longtemps condamnée dans l'article 17 de » Luther (1). » Clément VI est le premier des souverains pontifes qui fait mention de ce trésor, dans sa bulle *Unigenitus*, en ces termes : « Le Fils unique de Dieu... a donné un *trésor* » à l'Eglise militante... augmenté des mérites de la bienheu- » reuse vierge Marie et de tous les élus, depuis le premier » jusqu'au dernier (2). » Les papes suivants, Léon X, Pie V et Grégoire XIII, ont donné leur approbation à cette bulle, et les deux derniers ont condamné la proposition suivante de Baïus : « Nos péchés ne sont pas précisément rachetés par les » souffrances des saints qui sont communiquées dans les in- » dulgences, mais nous y participons par la communion de la » charité, afin de devenir dignes d'être délivrés des peines » dues à nos péchés par les mérites du sang de Jésus- » Christ (3). »

(1) Cet article de Luther, qui se voit au n. 14 des œuvres d'Hardouin, est ainsi conçu : « Les trésors de l'Eglise, d'où le pape tire les indulgences, ne » sont pas les mérites de Jésus-Christ et des saints. »

(2) Raynald, année 1349, n. 11.

(3) Hardouin, Actes des conciles, t. X, col. 1299. Cette autre de Baïus, sous le n. 49, a beaucoup d'affinité avec celle-là : « Quand nous satisfaisons à Dieu » pour les peines temporelles dues à nos péchés, par des aumônes et d'autres » œuvres de piété, nous n'offrons pas une compensation digne de Dieu pour » nos péchés, comme l'ont faussement prétendu quelques-uns; car nous serions » nous-mêmes nos rédempteurs, du moins pour une partie de nos péchés; mais » nous faisons quelque chose en vertu de quoi les satisfactions de Jésus-Christ

On ne saurait dire avec quelle fureur Luther et Calvin, ainsi que tous leurs partisans, attaquèrent ce trésor; mais il est encore plus difficile de dire comment il a pu se faire que quelques modernes théologiens, qui pourtant se prétendent catholiques, aient pu se ranger sous les drapeaux de ces hérétiques. Aussi, pour que ces docteurs ne soient pas blessés de l'expression de trésor, et pour défendre plus facilement la doctrine catholique, nous allons faire quelques observations préliminaires pour jeter plus de jour sur l'état de la question.

I. Nous ferons remarquer que ce trésor, source des indulgences, se compose des mérites de Jésus-Christ et des saints, en tant qu'ils sont *satisfactoires;* car tous les théologiens savent que toutes les bonnes œuvres sont méritoires, impétratoires et satisfactoires. *Méritoires* pour ceux qui les font, *impétratoires* pour eux et pour les autres, *satisfactoires,* si on parle des mérites des saints, pour leurs péchés et ceux d'autrui; pour les leurs propres, à cause de ce qu'ils doivent à Dieu pour leurs péchés; pour ceux des autres, par la surabondance de leurs mérites, pour la compensation ou l'acquittement de leurs dettes à la justice de Dieu. Aussi, quand nous disons que ce trésor se compose des *mérites,* cette expression est prise en sens large et impropre, ou pour les satisfactions, et comme quelques-uns le veulent, même pour les *impétrations.*

II. Je ferai observer que pour l'essence de l'indulgence, et par conséquent pour l'application du trésor, il n'est pas besoin des mérites des saints, qui ne sont ajoutés qu'en qualité de *surcroît* et de *surabondance,* selon le langage de Clément VI, afin de rendre hommage et gloire aux mérites de Jésus-Christ, et pour ne pas rendre inutiles les satisfactions surabondantes des saints.

III. Notons encore que ce trésor ne tire pas seulement son origine des mérites des saints qui sont dans le ciel, mais encore de ceux qui sont sur la terre, qui peuvent très-bien satisfaire à la justice de Dieu pour leurs péchés et pour ceux des autres, ainsi que l'enseigne le Catéchisme romain (1).

» nous sont communiquées et appliquées. » Nous dirons un peu plus bas dans quel sens ces propositions ont été condamnées.

(1) Part. II, ch. 5, n. 61; voici ce qui y est contenu : « C'est en cela que » nous devons admirer et louer la bonté de Dieu et sa clémence infinie, et » lui rendre d'éternelles actions de grâces, parce qu'il a compati à la faiblesse » humaine en nous permettant de satisfaire les uns pour les autres. »

IV. J'ajouterai enfin que l'Eglise nous applique, par la concession des indulgences, les mérites des saints, de la même manière qu'elle nous applique les mérites de Jésus-Christ, hors du sacrement, lequel communique la dignité aux mérites des saints au moyen de la grâce sanctifiante, qui unit les saints à Jésus-Christ. D'où il arrive que Dieu nous remet les peines temporelles ou les satisfactions qui sont la conséquence de nos péchés, en vertu des mérites de Jésus-Christ et des saints, par le ministère de l'Eglise et aux conditions qu'elle prescrit (1).

Après cet exposé, il nous faut établir la proposition que nous avons avancée. En effet, ainsi que nous l'avons dit, le trésor des indulgences se compose des mérites de Jésus-Christ et des saints, en tant qu'ils sont satisfactoires ou impétratoires et surabondants, et dont l'application appartient au ministère de l'Eglise; or, il y a dans l'Eglise ces mérites de Jésus-Christ et des saints, dont l'application a été confiée à son autorité et à son ministère. Donc l'Eglise possède un trésor d'indulgences qui consiste dans les mérites de Jésus-Christ et des saints.

Or, on ne peut nier sans impiété l'existence de ces mérites

(1) C'est en ce sens que le comte de Maistre a si bien dit, loc. cit. de ses œuvres : « Maintenant je vous fais apercevoir ce dogme universel (de la *réversibilité*) dans la doctrine de l'Eglise sur un point qui excita tant de rumeur » dans le XVIe siècle, et qui fut le premier prétexte de l'un des plus grands » crimes que les hommes aient commis contre Dieu. Il n'y a pas cependant » de père de famille protestant qui n'ait accordé des indulgences chez lui, » qui n'ait pardonné à un enfant punissable *par l'intercession et par les mérites* » d'un autre enfant dont il a lieu d'être content. Il n'y a pas de souverain » protestant qui n'ait signé cinquante *indulgences* pendant son règne, en accor» dant un emploi, en remettant ou commuant une peine, etc., *par les mérites* » des pères, des frères, des fils, des parents ou des ancêtres. Ce principe est » si général et si naturel, qu'il se montre à tout moment dans les moindres » actes de la justice humaine. Vous avez ri mille fois de la sotte balance que » Homère met dans les mains de son Jupiter, apparemment pour le rendre » ridicule. Le christianisme nous montre bien une autre balance. D'un côté » tous les crimes, de l'autre toutes les satisfactions; de ce côté les bonnes » œuvres de tous les hommes, le sang des martyrs, les sacrifices et les larmes » de l'innocence s'accumulant sans relâche pour faire équilibre au mal qui, » depuis l'origine des choses, verse dans l'autre bassin ses flots empoisonnés. » Il faut qu'à la fin le côté du salut l'emporte, et pour accélérer cette œuvre » universelle, dont l'attente *fait gémir tous les êtres* (Rom., VIII, 22), il suffit » que l'homme veuille. Non-seulement il jouit de ses propres mérites, mais » les satisfactions étrangères lui sont imputées par la justice éternelle, pourvu » qu'il ait voulu et qu'il se soit rendu digne de cette *réversibilité*. Nos frères » séparés nous ont contesté ce principe, comme si la *rédemption* qu'ils adorent » avec nous était autre chose qu'une grande indulgence accordée au genre » humain par les mérites infinis de l'innocence par excellence, volontairement » immolée pour lui! »

satisfactoires et surabondants de Jésus-Christ, sans qu'on ne soit forcé de nier la rédemption elle-même. Ce ne sera pas sans doute nos adversaires, et les protestants en particulier, qui prétendent que nos satisfactions font injure à la croix de Jésus-Christ, parce que ce divin Sauveur a satisfait surabondamment à la justice divine, tant à la coulpe qu'à toute espèce de peine. En outre, tout homme de cœur ne peut nier que nous avons les mérites des saints qui sont satisfactoires et surabondants, comme il est clair pour la bienheureuse vierge Marie et saint Jean-Baptiste, dont la vie fut si sainte, et qui eurent néanmoins tant à souffrir, bien qu'ils n'eussent rien à expier, surtout s'il s'agit de la très-sainte Vierge. Or, ce que nous avons dit de ceux-ci, nous pouvons également le croire, dans une certaine proportion, de tous ces innombrables martyrs et de tous les autres saints personnages qui illustrèrent l'Eglise dans tous les temps. Saint Ambroise et saint Jean Chrysostôme n'ont pas fait difficulté de l'affirmer des martyrs et des autres personnages remarquables par leur sainteté, et de plus, ils font apercevoir jusqu'à l'évidence la puissance des mérites des saints pour obtenir la rémission des péchés, et ils développent admirablement la doctrine que nous défendons, en prenant dans le même sens que nous l'expression de *trésor* (1).

Il nous reste à démontrer que l'application de ces mérites, ou que la dispensation du trésor a été confiée par Jésus-Christ au ministère et à l'autorité de l'Eglise. L'Apôtre dit au verset

(1) Voici ce que dit saint Ambroise dans le Traité de la pénitence, liv. I, ch. 15, n. 80, en parlant de l'incestueux de Corinthe, auquel saint Paul accorda l'indulgence : « L'Apôtre jugea à propos de le faire participer aux choses » saintes, s'il promettait de faire pénitence. C'est avec raison qu'il dit : *Corri-* » *gez-vous;* car celui qui est racheté de son péché et changé intérieurement » par les prières et les gémissements du peuple, est purifié comme par les » bonnes œuvres et les larmes de tout le peuple. En effet, Jésus-Christ a fait » cette grâce à son Eglise de racheter tous les hommes par un seul, qui a » mérité que le Seigneur Jésus vînt à elle, afin que tous fussent rachetés » par un seul; » et au n. 81 : « Considérons les paroles mêmes de l'Apôtre : » *Chassez,* dit-il, *le vieux levain, afin que vous soyez régénérés comme vous* » *l'êtes par le pain azyme.* Soit que toute l'Eglise prenne sur elle les crimes » du pécheur, auquel on doit venir en aide par les prières, les larmes et la » douleur, et comme si elle le couvrait tout entière de son levain, afin que » ce qui reste encore à effacer dans celui qui fait pénitence le soit par l'in- » tervention de tous, comme par un mélange de miséricorde et de compassion » fraternelle. » Voyez sur ces passages les notes des éditeurs de Saint-Maur, et d'autres éclaircissements dans Christ. Loup, dissert. cit., ch. 7. Nous rapporterons un peu plus bas les preuves de saint Jean Chrysostôme.

18 du ch. 5 de la II épître aux Cor. : « Dieu nous a donné un » ministère de réconciliation. » Ces paroles étant générales, renferment le ministère de réconciliation qui est rempli par la prédication, les sacrements, ou en dehors des sacrements. L'Apôtre nous apprend encore au chap. 4 de la I aux Cor., que les apôtres sont « les ministres de Jésus-Christ et les » dispensateurs des mystères de Dieu, » de quelque manière qu'ils soient dispensés. De là, de même que Jésus-Christ a accordé à son Eglise le pouvoir d'appliquer ses mérites par l'administration des sacrements, il lui a donné celui d'en faire l'application, en vertu du pouvoir des clefs qu'il lui a confiées.

Tout ceci reçoit une nouvelle confirmation de la communion des saints, sur laquelle l'Apôtre, appuyant ses paroles, écrivait aux riches de Corinthe, vers. 14 du chap. 8 de la II aux Cor. : « Mais que pour ôter l'inégalité, votre abondance sup- » plée maintenant à leur pauvreté (des pauvres de Jérusalem), » afin que votre pauvreté soit soulagée un jour par leur abon- » dance, et qu'ainsi tout soit réduit à l'égalité (1). » Or, cette égalité ne peut avoir lieu dans *les mérites* qui sont propres à chacun ; donc cet *équilibre* doit s'établir par les *satisfactions,* afin que la surabondance des uns supplée à la pénurie des autres. Donc (2) :

Objections.

Object. 1. Jésus-Christ a mis la plénitude du prix de ses mérites dans la glorification de son corps et l'exaltation de son nom, 2. de même que les saints ont reçu également toute la récompense due à leurs bonnes œuvres; 3. ils avaient, du reste, trop d'humilité pour croire qu'ils étaient capables de satisfaire non-seulement pour leurs péchés, mais encore pour ceux des autres ; or, comme ils n'avaient pas l'intention de satisfaire pour les péchés d'autrui, il ne nous est pas permis de penser qu'ils aient satisfait pour nous. 4. Les satisfactions des saints

(1) Dans le texte grec, vers. 13; voy. sur ce pass. Bern. de Pecquigny.

(2) Citons ici les belles paroles du comte de Maistre, dans l'ouvrage que nous avons cité : « Quel superbe tableau que celui de cette immense cité des » esprits avec ses trois ordres toujours en rapport! Le monde qui *combat* » présente une main au monde qui *souffre,* et saisit de l'autre celle du monde » qui *triomphe.* L'action de grâce, la prière, les satisfactions, les secours, les » inspirations, la foi, l'espérance et l'amour circulent de l'un à l'autre comme » des fleuves bienfaisants. Rien n'est isolé, et les esprits, comme les lames » d'un faisceau aimanté, jouissent de leurs propres forces et de celle de tous » les autres. »

sont *injurieuses* à celles de Jésus-Christ, ou elles sont *inutiles;* d'abord elles leur *font injure,* parce qu'elles font supposer que les mérites de Jésus-Christ sont insuffisants pour opérer notre rédemption, s'il leur faut cet appoint, et que dès lors les saints sont autant de rédempteurs; *inutiles,* parce que les mérites de Jésus-Christ étant surabondants, en tant que d'une valeur infinie, les mérites des saints deviennent parfaitement inutiles. 5. Il faut donc rejeter cette invention du trésor comme un expédient imaginé dans *les temps de barbarie,* pour se procurer de l'argent. 6. Aussi, dit Calvin, le pape Léon écrivit-il aux évêques de Palestine pour faire cesser cet abus sacrilége : « Malgré que la mort d'un grand nombre de saints ait été pré- » cieuse devant Dieu, le meurtre d'un innocent ne fut jamais » la propitiation du monde. Les justes reçoivent des couronnes, » ils n'en donnent pas; et le courage des fidèles a enfanté des » modèles et non pas des dons de justice. Car leurs morts leur » sont particulières, et jamais personne n'a *racheté par sa* » *mort la dette d'autrui;* parce qu'il n'y a eu que le Seigneur » Jésus-Christ, en qui tous ont été crucifiés, en qui tous sont » morts, ensevelis et ressuscités (1). » 7. C'est un affreux blasphème d'oser dire que les martyrs ont plus fait par leur mort et acquis plus de mérites qu'il ne leur en fallait, que leur sang est confondu avec le sang de Jésus-Christ, et que de cet ensemble se compose le trésor de l'Eglise, pour la rémission et la satisfaction des péchés (2). Donc :

Rép. Pour la prem. obj., je distingue : En tant que sa vie fut méritoire, *transeat* (3); en tant que satisfactoire, *je le nie.* Car, sans cela, ni les sacrements ni les sacrifices et les bonnes œuvres ne pourraient nous appliquer les mérites de Jésus-Christ.

Pour la deuxième, je fais la même distinction.

Pour la troisième, je distingue : Dans cette intention, *tran-*

(1) Epît. 124, édit. des frères Ballerini, col. 97, que Calvin met sous le n. 81. Les paroles citées par Calvin diffèrent en quelque chose de celles qui sont rapportées dans l'édition que nous venons de citer.

(2) Institut., liv. III, ch. 5, § 3.

(3) Nous avons omis le premier membre de l'antécédent, parce que les théologiens soutiennent qu'on ne peut dire quel fut le prix des mérites de Jésus-Christ, seulement par la glorification de son corps et l'exaltation de son nom, puisqu'ils étaient d'une valeur infinie. Voy. Bellarmin, des Indulgences, liv. I, ch. 4, n. 2; et le cardinal Pallavicini, Histoire du concile de Trente, liv. II, ch. 5.

seat; par une intention générale, qui est le produit de la charité, *je le nie.* Car les âmes embrasées du feu de la charité sont disposées à faire tout ce qui est utile au prochain, selon l'esprit et l'intention de l'Eglise, dont elles sont les membres et les enfants chéris (1), et d'après le dogme de la communion des saints, auquel elles donnent une foi pleine et entière.

Pour la quatrième, je le nie. En effet, les satisfactions des saints ne font nullement injure aux mérites de Jésus-Christ, puisqu'elles n'ajoutent rien à *leur valeur;* mais au contraire elles tirent toute cette valeur de celle des mérites de Jésus-Christ. Or, la dignité que les satisfactions des saints acquièrent des mérites de Jésus-Christ augmente le nombre et la qualité des satisfactions, et sont ajoutées à celles de Jésus-Christ par mode *d'accroissement,* sans qu'elles y dérogent en aucune façon. De même que les prières et les intercessions que les saints, au moins pendant leur vie, font pour nous auprès de Dieu, ne supposent point l'insuffisance des interpellations de Jésus-Christ pour nous auprès de son Père. On ne peut point non plus regarder les satisfactions des saints comme *inutiles,* parce que, bien que les mérites de Jésus-Christ soient surabondants, en tant que d'une valeur infinie, ils ne nous sont appliqués cependant que d'une manière finie et limitée; d'où il suit que les mérites des saints n'ajoutent rien à la gloire de Jésus-Christ, dont ils tirent toute leur valeur, ainsi que nous l'avons fait observer, bien loin de les rendre inutiles. D'où il est évident que les saints ne sont point autant de rédempteurs, parce que celui-là seul est proprement dit rédempteur, qui met le captif en liberté en payant sa rançon, ce que personne n'a fait et n'a pu faire que Notre-Seigneur Jésus-Christ seul; parce qu'ensuite les satisfactions des saints n'ont, pas plus que les nôtres, la raison de moyen par lequel le prix de la mort de Jésus-Christ nous est appliqué (2),

(1) C'est dans ce sens que saint Thomas enseigne que les œuvres naturellement bonnes se rapportent de leur nature et virtuellement à Dieu comme à l'auteur de tout ce qui est bon et honnête, malgré que ceux qui les font n'aient pas l'intention explicite de les lui rapporter. Voy. ce que nous avons dit dans le Traité de la grâce, col. 1281 et suiv.

(2) Bossuet a dit parfaitement dans l'Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique, ch. 8 : « Ce que nous appelons satisfaction après toute l'Eglise » ancienne, n'est, après tout, qu'une application de la satisfaction de Jésus- » Christ. » Il faut toujours bien retenir ce principe, puisqu'il jette une grande lumière sur tout ce qu'on nous dit des satisfactions des saints et de la concession des indulgences. Ceci n'empêche pas néanmoins que les mérites des

soit parce qu'ils tirent toute leur valeur des mérites seuls de Jésus-Christ (1).

Pour la cinquième, je nie que le trésor des indulgences soit encore une invention de la barbarie ; car, soit que nous envisagions la doctrine ou la chose en elle-même, soit le nom de la chose, tout cela nous vient de la plus haute antiquité. Quant à la chose elle-même, nous en avons autant de témoins qu'il y eut d'évêques et même de conciles qui accordèrent des indulgences à l'intercession des martyrs et en vue de leurs mérites, et qu'il y eut de Pères de l'Eglise qui enseignèrent que les larmes et les travaux des saints concouraient à l'expiation des péchés des autres (2). Quant au mot de *trésor,* dans le sens que nous le prenons ici, nous avons pour témoin l'éloquent saint Jean Chrysostôme, qui enseigne que le trésor spirituel de l'Eglise se compose de l'ensemble des mérites des martyrs, que les siècles ne sauraient épuiser, qui ne diminue jamais et qui s'accroît de jour en jour. Voici ses paroles tirées de l'homélie

saints n'aient une grande puissance de satisfaction et d'impétration, selon l'opinion générale, puisqu'elles sont un moyen d'application des mérites et des satisfactions de Jésus-Christ, comme il se fait par les œuvres satisfactoires des justes qui sont encore de ce monde.

(1) Voy. Bellarmin, des Indulgences, liv. I, ch. 4, n. 17.

(2) Voir Christ. Loup, dissert. cit., des Indulgences des péchés et des satisfactions, ch. 7, et Amort., prem. part. de l'ouvrage que nous avons cité : Hist. des indulgences depuis les temps apostoliq. jusqu'à nos jours, dissert. prélim., §§ 2 et 3; Théodore, de l'ordre des carmes, Traité dogmatico-moral des indulgences, Rome, 1743, part. I, dissert. prélim., §§ 2, 3 et 4; Pierre Ballerini, leçon 3, §§ 2 et suiv. Ces auteurs font voir que les indulgences accordées par les apôtres sont de même nature que celles que l'on accorde de nos jours, quoiqu'elles aient été accordées d'une manière différente, quant à la forme, pour ainsi dire. Aussi chacun a droit de s'étonner de voir Suarez dire dans la part. III de saint Thomas, quest. 90, dissert. 49, sect. 2, n. 10 : « Nous n'avons aucune raison valable pour affirmer que la rémission accordée » alors par les évêques n'avait aucun rapport avec l'usage des indulgences » pratiqué de nos jours, ou qu'elles prenaient leur source dans le pouvoir de » remettre gratuitement devant Dieu les peines dues au péché, mais seulement devant l'Eglise. Car le pouvoir de lier et de délier est corrélatif; or, » cette peine n'était imposée que par le pouvoir de lier à une peine ecclésiastique ; par conséquent cette rémission lui était semblable ou corrélative. » Comment ce savant a-t-il pu commettre une aussi grave erreur, quand il avait contre lui tous les monuments de l'antiquité? Cependant Muzzarelli a suivi cette opinion, lequel affirme pour cette cause qu'il a découvert le premier document authentique des indulgences, au commencement du XI[e] siècle; cette assertion est réfutée par tout ce que nous avons dit, ainsi que les différents auteurs que nous avons cités. Voy. Bellarmin, des Indulgences, liv. I, ch. 1, prop. 4, qui traite à fond cette matière, et qui appelle ces théologiens catholiques, qui prétendaient que les indulgences n'étaient que la remise de la pénitence canonique que l'on devait faire au for de l'Eglise, *esprits égarés*.

sur les saints martyrs Juventin et Maximin : « Ce trésor de
» l'Eglise a d'anciennes et de nouvelles perles précieuses;
» mais elles sont toutes d'une égale beauté. Le temps ne sau-
» rait flétrir ni faire périr leur (des martyrs) fleur. La nature
» de cette beauté ne connaît point les rides de la vieillesse.
» Les richesses qui s'appliquent aux corps périssent facile-
» ment... Mais il n'en est point ainsi *des trésors spirituels,* je
» veux dire des martyrs, qui conservent toujours leur vigueur
» naturelle, qui sont toujours dans un état de jeunesse floris-
» sant, et qui éblouissent toujours par l'éclat de leur gloire
» impérissable (1). » Il dit la même chose dans d'autres endroits de ses œuvres (voyez Christ. Loup, liv. cit.). La doctrine des indulgences n'est donc point une fable de nouvelle invention, afin de battre monnaie, comme disent les jansénistes.

Pour la sixième, je nie que saint Léon contredise en rien, par les paroles qu'on nous objecte, la doctrine catholique que nous soutenons, si on les prend dans leur véritable sens. Car il n'a rien dit autre chose, sinon que Notre-Seigneur Jésus-Christ seul nous a rachetés et a satisfait pour nos péchés, *de condigno,* comme disent les théologiens; ce que soutient tout catholique. Aussi, quand les catholiques disent que les satisfactions des saints acquittent la dette de la peine temporelle due à nos péchés, ils le disent en ce sens qu'elles nous servent *de congruo,* en tant que les mérites de Jésus-Christ nous sont appliqués par leurs intercessions et leur soulte. Car nous avons fait observer plus haut que les satisfactions des saints nous sont appliquées de la même manière que les satisfactions des vivants, qui n'ont d'autre effet auprès de la justice divine qu'un effet *de congruo*. Nous voyons par là que les déclamations furibondes de Calvin ne viennent que d'une explication fausse et préconçue de la doctrine catholique, ainsi que l'avait déjà démontré Bellarmin (2).

(1) Voir le texte grec. Edit. de Saint-Maur, t. II, p. 578 et suiv.

(2) Des Indulgences, liv. II, ch. 4, où il résout quelques autres objections que Calvin tire de saint Augustin. Il en fait la remarque au n. 4 du 4e chap. du livre I. Il n'est pas moins curieux de rechercher comment les satisfactions de Jésus-Christ concourent, dans cette application, avec les souffrances des saints, c'est-à-dire si une partie des satisfactions de Jésus-Christ, et l'autre de celles des saints, y contribuent simultanément; ou si la satisfaction totale s'opère toujours par les souffrances du Sauveur, et que celles des saints n'y soient ajoutées que comme un appoint. C'est ce que dit le pieux et savant

Pour la septième, je le nie. Parce que jamais les catholiques n'ont avancé que les martyrs avaient acquis, par leur mort, *plus de mérites* qu'ils n'en avaient besoin, mais seulement qu'ils avaient quelquefois plus satisfait que n'exigeait la peine temporelle due à leurs péchés. Ils n'ont jamais dit également que leur sang *se mêlait* au sang de Jésus-Christ et que ce composé formait le trésor de l'Eglise, mais que leurs satisfactions tiraient toute leur force des mérites de Jésus-Christ, soit pour l'acquittement de leurs dettes et de celles des autres, soit pour nous obtenir l'application des satisfactions de Jésus-Christ, nos satisfactions n'ayant d'effet que par la grâce de Jésus-Christ, afin que nous puissions réellement satisfaire et que nous nous appliquions ses mérites; ce qui est plus fort, c'est que les satisfactions des saints sont moins efficaces que les nôtres. Car les nôtres nous rendent justes *de condigno,* c'est-à-dire que nous satisfaisons pour nous et que nous méritons *de condigno,* et qu'au contraire les satisfactions des saints ne méritent et ne satisfont pour nous que *de congruo.* Ainsi s'évanouissent les objections des hérétiques, si nous les rappelons à la véritable notion de la doctrine catholique. Aussi

cardinal. Or, Christ. Loup dit dans le chap. 7 de la dissertation que nous avons citée, que nous y sommes forcés par les calomnies de Calvin. C'est pour cela qu'il affirme, comme une chose certaine, que le sang de Jésus-Christ n'est pas tellement confondu avec le sang des martyrs, ou les satisfactions de Jésus-Christ avec celles des saints, que chaque partie de ses deux satisfactions nous soient appliquées, et que de cette manière elles ne composent qu'une seule et entière indulgence. Calvin combat cette mixtion des deux mérites, et comme dit l'auteur que nous venons de citer, par une preuve solide. Cette divergence d'opinions de quelques scholastiques offrirent aux hérétiques de fréquentes occasions de calomnier l'Eglise. Ils attribuent, dit le même auteur, à la foi de tous les catholiques, les arguties de ces théologiens. Mais après avoir prouvé par l'autorité du concile d'Ephèse et des saints Pères, qu'il appartient seulement à Jésus-Christ de satisfaire pour les autres *de condigno,* il conclut en disant : « Les souffrances des saints ne peuvent être » utiles qu'en impétrant ou en satisfaisant *de congruo.* Elles n'ont pas d'autre » effet dans le trésor de l'Eglise. » Enfin, il fait voir en quel sens les propositions de Baïus, que nous avons citées plus haut, ont été condamnées. Et 1° d'abord parce que cet hérétique paraissait vouloir ôter aux souffrances des martyrs tout pouvoir de mériter et de satisfaire pour nous. 2° Parce qu'il paraissait refuser aux souffrances des saints la puissance de nous obtenir l'application des mérites de Jésus-Christ. Car l'erreur de Baïus fut de refuser aux satisfactions des saints la *condignité,* issue de *la nature,* de leurs bonnes œuvres ou de l'acception divine. Voir le même auteur, ibid. Cependant on doit ajouter que les satisfactions des saints tirent encore des mérites de Jésus-Christ la puissance *de la solde* de nos dettes, puisque telle est la pensée des souverains pontifes dans l'application du trésor, et non pas seulement une puissance d'*impétration.*

doit-on s'étonner de voir des écrivains catholiques les soutenir et les défendre, de manière à faire cause commune avec les hérétiques (1).

PROPOSITION IV.

On peut encore appliquer les indulgences, par mode de suffrage, aux âmes du purgatoire.

Cette proposition est certaine, et on ne peut la révoquer en doute sans témérité; car le pape Pie VI, dans sa bulle *Auctorem fidei*, condamne les propositions suivantes du synode de Pistoie, savoir, la 42ᵉ : « De même, en ce que dit » encore le synode, qu'il est plus fâcheux qu'on ait voulu » transporter aux défunts cette chimérique application, » qui est déclarée *fausse, téméraire, offensante pour les oreilles chrétiennes et pour les souverains pontifes, et la pratique de l'Eglise, et injurieuse au sentiment de l'Eglise universelle, induisant en l'erreur condamnée dans la personne de Pierre d'Osma, et déjà proscrite dans l'article* 22 *de Luther*. Et la 43ᵉ, ainsi conçue : « En ce qu'enfin on a l'impudence de dresser » des tableaux d'indulgences, des autels privilégiés, etc., »

(1) Voir Louis Cuccagni contre Pereire, dans le Supplément aux éphémérides ecclésiastiques de Rome, de 1790, obs. 2, n. 9, 10. Morin, Traité de la pénitence, liv. X, ch. 21, dit que Alexandre de Halès et Albert sont les premiers qui aient attaqué le mot de *trésor;* mais nous prouverons le contraire. La première chose que l'on trouve dans les scholastiques est l'application juridique et explicite, par les clefs de l'Eglise, qui eut cours dans le temps où les pénitences canoniques par lesquelles les fidèles s'acquittaient auprès de la justice de Dieu, commencèrent à tomber en désuétude. Car si l'Eglise eût dispensé les fidèles de l'obligation d'accomplir la pénitence canonique, sans la remplacer par cette partie du trésor des indulgences équivalente à la remise de la peine, cette condescendance eût été au détriment de ces mêmes fidèles, qui auraient eu à subir les peines dues à leurs péchés dans l'autre vie. Voyez Pierre Ballerini, leçon 3, chap. 5, n. 28 et suiv. Du reste, à considérer l'objet en lui-même, il est certain que cela a toujours été pratiqué dans l'Eglise, comme le prouvent les citations que nous avons faites de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostôme, et même de Tertullien, de saint Cyprien, de l'église de Lyon, dans sa lettre aux évêques d'Asie, et de beaucoup d'autres qu'il serait trop long de rapporter, qui prouvent que cette doctrine repose sur deux principes : sur les satisfactions de Jésus-Christ et des saints, et dans le pouvoir des clefs, quant à leur application. On doit rapporter à cette doctrine le fait mémorable raconté par saint Clément d'Alexandrie et cité par Eusèbe, dans son Histoire ecclésiastique, liv. III, ch. 23, de cet assassin et voleur à la fois, auquel saint Jean l'Evangéliste avait promis, après qu'il se fut converti, de lui communiquer des satisfactions, quand il lui dit : « Je satisferai pour » vous auprès de Jésus-Christ; » qu'il prierait pour lui, alors qu'il faisait pénitence de ses crimes, *qu'il se consumait de jeûnes avec lui,* en accomplissement de la promesse qu'il lui avait faite de lui communiquer ses satisfactions qu'il lui avait promises.

condamnée comme *téméraire, offensante pour les oreilles pieuses, scandaleuse et injurieuse envers les souverains pontifes et à la pratique suivie dans toute l'Eglise.*

Nous avons dit qu'on pouvait appliquer les indulgences aux âmes du purgatoire *par mode de suffrage,* parce que l'Eglise n'a aucune juridiction sur elles ; tellement que les indulgences, bien qu'elles soient accordées par l'Eglise, n'ont à l'égard de ces saintes âmes qu'un effet d'impétration ou de prière, en tant que l'Eglise offre à Dieu les mérites de Jésus-Christ et de ses membres qui sont dans le ciel, aussi bien que de ceux qui sont encore sur la terre, de sorte qu'en considération de ce que l'Eglise lui offre par mode de paiement de leurs dettes, Dieu, dans sa divine miséricorde, daigne leur faire remise de toute ou en partie de la peine que sa justice devrait exiger pour la pleine et entière satisfaction de leurs péchés (1)

Or, l'effet des indulgences, à l'égard des défunts, entendu de cette manière, notre proposition n'a rien qui ne soit approuvé par tout homme de sens. Car 1. toutes les preuves apportées par les catholiques pour démontrer l'utilité des suffrages des vivants, en faveur des défunts, en établissent la vérité; 2. ceci est surtout établi par le dogme *de la communion des saints;* « En effet, écrivait saint Augustin, les âmes des pieux fidèles » qui sont morts ne sont pas séparées de l'Eglise... Et pour- » quoi cela, sinon parce que les fidèles qui ne sont plus, » sont encore ses membres (2)? » De là, dit saint Thomas, « il n'y a pas de raison pour que l'Eglise ne puisse transmettre » aux vivants et non aux morts les mérites sur lesquels sont » fondées les indulgences (*Supplément,* quest. 71, art. 10); » 3. C'est ce que prouve encore la décision des souverains pontifes, entre autres celle de Jean VIII, en 878, et de Jean IX, en 900, qui accordèrent des indulgences pour les morts (3);

(1) Il ne faut pas s'imaginer cependant que les indulgences accordées par mode de suffrage ne diffèrent nullement d'une simple prière et d'une oraison, parce que, outre la raison d'impétration, cette concession d'indulgence renferme l'oblation du prix des péchés, ou la satisfaction que l'Eglise offre à Dieu de son trésor. Car, autre serait l'office d'un juge qui demanderait seulement la mise en liberté d'un détenu pour dettes, autre serait celui qui offrirait la somme nécessaire pour solder son débiteur; surtout si celui qui ferait cette offre était constitué en dignité et nommé par le prince pour remplir cet office de juge, telle qu'est l'Eglise dans l'occurence. Voir Fume, Défense de la doctrine du concile de Trente.

(2) Livre XX, de la Cité de Dieu, ch. 9, n. 2.

(3) Mabillon, Préface sur le siècle V des Bénédictins. On peut adjoindre à

et sans compter leurs successeurs, Sixte IV condamna, dans la bulle *Licet ea,* cette proposition de Pierre d'Osma : « Le » souverain pontife ne peut pas remettre la peine du purga- » toire (1) ; » Léon X condamna l'article 22 de Luther, ainsi conçu : « Les indulgences ne sont ni nécessaires, ni utiles » aux morts (2); » 4. enfin, par le sentiment et la pratique générale de l'Eglise d'accorder partout des indulgences pour les morts, et d'afficher des tableaux indiquant cette concession. Or, d'après cette règle admirable de saint Augustin : « C'est le fait d'une insigne folie de discuter s'il faut faire ce » que l'Eglise entière pratique dans tout l'univers (épître 54, » à Janvier, n. 6). » Donc :

Objections.

Obj. 1. Le concile de Trente ne parle pas des indulgences pour les défunts, malgré que le pape Léon X ait condamné la proposition de Luther, « qui nie que les indulgences soient » utiles aux morts. » 2. Si l'on ne peut communiquer ses mérites à autrui, on ne peut pas plus offrir ses satisfactions à cette intention. 3. On ne sait jamais si Dieu accepte les indulgences accordées aux morts. 4. Il est étonnant que les indulgences plénières, attachées quelquefois par les souverains pontifes à des autels privilégiés, délivrent du purgatoire l'âme de quelqu'un par la célébration d'une seule messe.

Pour la prem. obj., je distingue : Le concile de Trente ne

ces papes Paschal I, élu en 817, lequel, au rapport de Bellarmin, liv. I, c. 14, n. 2, des Indulgences, accorda une indulgence pour les morts, qui est dans l'église de sainte Praxède, à l'entrée de la chapelle de saint Zénon; et Gélase II, qui fit la dédicace de l'église métropolitaine de Gênes, au rapport du cardinal Lambruschini, d'abord professeur de théologie, et ensuite promu à l'épiscopat de l'église d'Orvieto par Pie VII, dans les thèses qu'il publia à Gènes, en 1790, p. 198, n. 3, et qui accorde une indulgence plénière « à » tous les défunts de l'un et de l'autre sexe qui sont morts dans la vraie foi, » et qui reposent dans le cimetière de la même église, et qui y seront dé- » posés jusqu'à la fin de ce siècle. » Tout cela nous dit quel fondement il faut faire sur les assertions de Ranke, qui, dans son Histoire de la papauté, traduite de l'allemand par M. I.-R. Haiber, Paris, 1838, dit au t. I, liv. I, c. 2, § 3, p. 93 : « C'étaient eux (les franciscains) qui, entre autres, *vendaient* » les indulgences auxquelles on donna une extension si extraordinaire. A » cette époque, Alexandre VI, *le premier,* déclara officiellement *qu'il délivrait* » *du purgatoire.* » Il est inouï quelles calomnies cet écrivain protestant a soulevées contre les souverains pontifes et l'Eglise catholique. Et c'est cependant cet homme qu'on voudrait faire passer pour un protestant modéré!

(1) Hardouin, Actes des conciles, t. IX, col. 1499.

(2) Ibid., col. 1894. Cependant c'est là que se trouve l'art. 17.

fait aucune mention expresse ou explicite des indulgences pour les morts, *transeat;* une mention implicite, *je le nie.* Le cardinal Gerdil répond parfaitement à cette objection : « Celui, dit-il, qui la fait, veut-il dire ou que le concile de » Trente a douté, ou a pu douter que la proposition de Luther » fût erronée? » Pour se convaincre du contraire, il suffira de prêter une légère attention au motif du décret qui déclare que *l'usage des indulgences est très-salutaire au peuple chrétien.* Le concile de Trente savait très-bien que c'était une pratique ancienne et générale dans toute l'Eglise, et familière à tous ceux qui étaient préposés au gouvernement de chaque église, d'accorder des indulgences pour les morts. L'exemple donné tout récemment par Clément VII et Jules III, sous lesquels se tenait le concile, celui de Jean VIII, qui était antérieur, et celui plus ancien de Paschal I, et la doctrine de saint Thomas et de saint Bonaventure, touchant les indulgences pour les morts, leur était bien connue. Mais il faut surtout observer que la condamnation portée par l'archevêque de Tolède, et confirmée par Sixte IV, contre l'erreur de Pierre d'Osma, comme hérétique, et de même par Léon X, contre l'art. 22 de Luther... Si le concile reconnaît dans le pape le pouvoir de statuer sur ce qu'il jugera le plus expédient à l'égard de la concession des indulgences dans l'Eglise universelle; et si, dans cette concession, on observe la coutume de dispenser des indulgences pour les âmes des défunts, tel qu'il était pratiqué anciennement et tel qu'il fut suivi par les souverains pontifes dans les siècles postérieurs, il est évident que les indulgences pour les morts sont comprises dans cet usage dont le concile prescrit l'observation comme salutaire, en lançant ses anathèmes contre ceux qui disent *que les indulgences ne servent de rien, ou que l'Eglise n'a pas le pouvoir d'en accorder* (1).

Pour la deuxième, je nie la parité. En effet, le mérite est personnel et partant incommuniquable, tandis qu'il n'en est pas de même de la satisfaction, qui se transmet par mode de solde d'une dette; aussi peut-elle être utile à celui en faveur de qui elle est faite, surtout si son créancier l'accepte; autrement, Jésus-Christ n'aurait pas pu satisfaire pour nos péchés.

Pour la troisième, je distingue : Par rapport à telle âme

(1) Examen des motifs et de l'opposition faite par Mgr l'évêque de Nole à la publication de la bulle *Auctorem fidei*, part. II, sect. 2, art. 11, édit. de Rome, t. XIV.

particulière, ou à la quantité de la rémission, *transeat:* en général, *je le nie.* Car il est hors de doute que les indulgences en général ne soient utiles aux morts, à moins qu'on ne prétende que l'Eglise se soit trompée, en prouvant cette thèse par le fait seul de la concession des indulgences pour les défunts.

Pour la quatrième, je distingue : Si on entend mal cette concession, *je l'accorde;* si on la prend dans le sens de l'Eglise, *je le nie.* « Le souverain pontife s'appuie sur cette » raison, dit Benoît XIV, en établissant des autels privilégiés, » et pour la célébration de la sainte messe qu'on y dit pour » la délivrance de l'âme de quelque défunt; il attribue cette » partie du trésor de l'Eglise, *par mode de suffrage,* qui » suffit pour que cette même âme soit délivrée des peines du » purgatoire, si Dieu le juge convenable, selon l'explication » qu'en donna Grégoire XIII, quand il établit un autel pri- » vilégié dans l'église de Bologne (1). » Il y a une foule de monuments anciens et modernes qui avaient des autels de ce genre dans l'Eglise (2).

Résumé de la doctrine des indulgences.

Ce que nous avons encore à dire sur les indulgences se rapporte aux indulgences elles-mêmes, à leur ministre et à leur sujet. Nous résumerons en peu de mots ce que nous avons à dire sur ces trois articles.

I. On demande d'abord si l'indulgence est une *absolution* ou *une remise.* La réponse est claire, c'est-à-dire qu'elle est à la fois une absolution et une remise pour les vivants, et qu'elle n'est que la remise de la peine pour les morts; elle est une absolution pour ceux qui la donnent, et une remise pour ceux qui la reçoivent (3).

L'indulgence est *plénière* ou *partielle.* Elle est *plénière,* si, de sa nature, elle fait la remise de toute la peine temporelle qui peut être accordée en vertu du pouvoir des clefs. Le *jubilé* appartient à l'indulgence plénière, auquel, outre la remise de la peine, sont encore attachés quelques priviléges, par exemple, d'absoudre des cas réservés et des censures, de

(1) Institut., LVI, n. 13 de ses œuvres publiées à Rome en 1750, t. XI.

(2) De Berlendis, de l'Oblation à l'autel, part. II, § 10, n. 4 et suiv., § 12, n. 15 et suiv.

(3) Voy. Théodore du Saint-Esprit, œuv. cit., ch. 6, art. 50.

commuer les vœux, etc., etc. (1). Boniface VIII est le premier pape qui ait institué un jubilé, en 1300. Zaccaria fait remonter l'origine du jubilé, à l'an 1000, sous Sylvestre II, et en donne des preuves satisfaisantes (2). Quelques autres ont cru en découvrir des traces dans des monuments beaucoup plus anciens (3). Boniface VIII décida que le jubilé aurait lieu tous les cent ans. Clément VI, tous les cinquante ans, Grégoire XI, tous les trente ans, jusqu'à ce qu'enfin Paul II et Sixte IV réduisirent ce temps à vingt-cinq ans, qui est l'époque déterminée aujourd'hui.

L'indulgence *partielle* est celle qui ne remet qu'une partie de la peine, et qui est fixée à un certain nombre d'années ou de jours déterminés. Cette forme d'indulgence fait allusion à l'ancienne discipline, alors que les canons prescrivaient une pénitence de tant de jours, d'années ou de quarantaines. Quelques-unes de ces quarantaines étaient appelées *manquements* (*carenæ*), du verbe *carere* (manquer), parce que ceux qui y étaient condamnés manquaient de tout, excepté de pain et d'eau. Eusèbe Amort donne la forme de ces carènes (4).

II. Pour ce qui regarde le ministre des indulgences, nul

(1) Voir André Andreucci, de la société de Jésus, Conclusions canonico-théologiques pour le jubilé de 1750, à la fin de la Dissertation sur le culte des saints, Rome, 1750.

(2) Dans l'ouv. intit. Traité de l'année sainte, Rome, 1775.

(3) Voy. Camille Rossi, évêque de Saint-Sévère, dans son Instruction pastorale publiée à Naples en 1824, qui dit avoir découvert dans l'ouvrage intit. : Trésor des temps d'Eusèbe Pamphile, évêque de Palestine, publié par Joseph Scaliger, à Amsterdam, chez Jansson, en 1658, fol. 2220, p. 172 : « Nous trou» vons que nos ancêtres ont observé un *jubilé* dans la 12e année de Sévère, » et l'an 252 de la ville d'Antioche, » ainsi que le remarque Scaliger, p. 229. « *Par nos ancêtres,* on entend les chrétiens. Mais ils ne célébrèrent pas cette » année de jubilé. » Et ibid., page 236, il dit encore : « Il disait qu'on avait » célébré un autre jubilé sous Sévère... De plus, il dit (Eusèbe) *selon nos an*» *cêtres,* c'est-à-dire, non pas d'après les Juifs, mais d'après les chrétiens..... » L'époque de la célébration du jubilé dans l'Eglise est de cinquante ans, et » chez les Hébreux tous les quarante-neuf ans. » On ne trouve rien de semblable dans la chronique d'Eusèbe, d'après saint Jérôme, et même, de plus, Vallars rejette le récit de Scaliger sur l'un et l'autre jubilé; et comme les manuscrits les plus authentiques ne renferment point ce passage, il pense que ces lignes ont été surajoutées ou écrites par une main étrangère, comme un commentaire de quelque savant. Cependant on trouve le texte précédent placé en son lieu, c'est-à-dire à l'an 206 ou 204 de J.-C., dans une meilleure édition du même chroniqueur, que le cardinal Maï fit des manuscrits du Vatican (voy. la Nouv. collection des anciens auteurs, t. VIII, Rome, 1833). Quoi qu'on puisse dire à ce sujet, on ne peut rien en conclure qui ait trait à notre sujet.

(4) Ouv. cit., part. I, dissert. prélimin., n. 5, il les appelle *karrènes*.

doute que le souverain pontife, en sa qualité de chef de toute l'Eglise, qui y possède la primauté de juridiction, ne puisse donner des indulgences plénières à tous les fidèles. C'est pour cela que Martin V prescrivit, dans la constitution publiée dans le concile de Constance, de demander à ceux qui étaient suspects de l'hérésie de Wiclef et de Jean Huss, s'ils croyaient que « le pape pouvait accorder des indulgences, pour une » juste cause, à tous ceux qui, étant contrits de leurs péchés, » en avaient fait une humble confession; » et « s'ils croyaient » que chaque évêque pouvait accorder à ses diocésains des » indulgences, dans les limites que lui avaient fixés les saints » canons (1). » C'est le concile œcuménique de Latran, tenu sous Innocent III, qui limita leur pouvoir de manière à ce qu'ils ne pouvaient accorder qu'une indulgence d'un an, à l'occasion de la dédicace d'une église, et de quarante jours, dans les autres cas (2). Ce décret réfute complètement, dit Pie VI, dans le décret *Super soliditate,* « l'erreur d'Eybel, » qui osa écrire, en parlant des indulgences, que les évêques » avaient le droit d'accorder toutes les indulgences que le » pape peut donner (3); » Palmieri tira cette fausse conséquence des mêmes principes, lequel ne craignit pas d'écrire que le pape s'arrogeait les droits des évêques, en prétendant que lui seul avait le droit d'accorder des indulgences plénières, et que les théologiens et les canonistes étaient assez insensés pour soutenir cette ineptie, d'un commun accord, afin de flatter la cour de Rome (4).

III. Il ne nous reste que peu de choses à dire quant au

(1) Hardouin, Actes des conciles, t. VIII, col. 915.

(2) Titre 62, ibid., t. VII, col. 66.

(3) Œuvres du card. Gerdil, édit. de Rome, t. XII, p. 9.

(4) Traité dogmatico-critique des indulgences. Palmieri aussi bien que Eybel soutinrent que tous les évêques pouvaient accorder des indulgences plénières, au moins à leurs diocésains, en vertu des trois principes établis préalablement par eux : 1° que l'indulgence n'est que la remise de la pénitence canonique dans le for extérieur; 2° que le souverain pontife, en sa qualité d'évêque de l'église particulière de Rome, ne peut en accorder qu'à ses sujets immédiats, comme tous les autres évêques dans leurs diocèses; 3° qu'il ne peut restreindre les droits des évêques sans violer leurs droits. Mais saint Thomas avait réfuté ces auteurs, bien avant leur naissance, dans le Supplément, quest. 26, art. 2 et 3. De même le cardinal Gerdil, contre Eybel, dans l'ouv. int.: Réfutation des deux livres dirigés contre le bref *Super soliditate.* Contre Palmieri, voy. Muzzarelli, dissert. cit., et ce qu'a écrit le bienheureux card. Thomasius, ses œuvres édit. de Vezzosi, Rome, 1754, t. VII, opusc. 15, object. 3.

sujet et aux conditions nécessaires pour gagner les indulgences. Ce que nous avons dit prouve très-bien que les fidèles de Jésus-Christ, vivants ou morts, sont les sujets des indulgences. A l'égard des vivants, l'effet des indulgences est assuré si rien ne s'y oppose du côté de celui qui les accorde, de celui qui les reçoit, ou encore du côté de la cause; puisqu'elles sont de véritables *absolutions juridiques, des remises et des concessions,* dérivant du pouvoir des clefs, absolument comme dans l'absolution sacramentelle, qui se donne en vertu du même pouvoir des clefs. Pour les défunts, n'étant point sous la juridiction de l'Eglise, mais sous le domaine de Dieu seul, l'effet des indulgences n'est pas certain à leur égard. Car les indulgences accordées en leur faveur, de même que nous l'avons fait observer plus haut, ont seulement la raison de *suffrage,* de *demande,* d'*oblation* ou de *pardon,* que, pour cette raison, Dieu peut absolument refuser, puisqu'il n'y est pas tenu par aucun engagement. Et, ce qui plus est, ainsi que le remarque saint Thomas (*Supplément,* quest. 71, art. 10), les indulgences ne peuvent être utiles aux morts que *secondairement* et *indirectement,* parce qu'ils ne peuvent pas accomplir les conditions auxquelles sont attachées les indulgences, comme il est facile aux vivants, lesquels seuls, pour cette raison, peuvent les gagner *premièrement* et *directement* (1).

Afin que les indulgences aient leur effet, il ne suffit pas des conditions prescrites par celui qui les accorde, mais il en faut encore d'autres tant de la part de celui qui veut les obtenir, que de celle de la cause qui les a fait publier. C'est l'enseignement exprès de saint Thomas, qui dit : « Les indul-
» gences valent ce qu'elles annoncent, pourvu que celui qui
» les accorde ait l'autorité, celui qui les reçoit, la charité,
» et la cause, la piété, qui comprend la gloire de Dieu et
» l'utilité du prochain (*Supplément,* quest. 25, art. 2). »

(1) De même que le fait remarquer Théodore du Saint-Esprit, ouv. cit., part. I, ch. 14, art. 6. Je ferai observer ici en passant que la doctrine que nous avons établie touchant les indulgences, d'après l'opinion générale des théologiens, réduit en poussière l'objection des incrédules, qui disent que si l'on tient compte du nombre infini des indulgences accordées aux défunts, on peut prouver mathématiquement qu'il n'y a pas une âme dans le purgatoire depuis déjà bien longtemps. On ne peut s'empêcher de rire à une observation si ridicule, puisque, d'après la doctrine catholique, les indulgences pour les défunts n'ont pas d'effet infaillible, et que leur acceptation dépend du bon plaisir de Dieu, on ne peut établir de supputation mathématique et résoudre ce problème.

Ce que nous avons dit prouve qu'il faut l'autorité en celui qui les accorde; il faut le concours de deux conditions dans celui qui les reçoit, afin de pouvoir les gagner : la première est l'état de grâce; car tant qu'on est sujet à la peine éternelle, on ne peut être délivré de la peine temporelle due aux péchés; on doit en dire autant de l'exemption de la faute, même légère, par rapport à la remise de la peine temporelle qui lui est due; mais la contrition seule suffit pour cette espèce de fautes, à moins qu'il y ait d'autres conditions prescrites pour cela. Aussi les souverains pontifes n'accordent-ils des indulgences qu'à ceux qui sont *véritablement contrits et pénitents.* Il en est tout autrement des conditions prescrites par le souverain pontife ou l'évêque, comme cela est évident. Il y en a qui prétendent que, outre les deux conditions que nous avons dites, *il faut la charité parfaite* pour gagner les indulgences plénières. Mais s'il en était ainsi, les indulgences n'auraient plus d'objet, puisque la charité parfaite remet tout. Or, l'Eglise veut-elle accorder quelque chose de grand, qui ne dépende pas de la charité, mais bien *du pouvoir des clefs* (1).

Enfin les paroles suivantes, du IV concile de Latran, exigent une cause suffisante pour l'effet des indulgences : « Les indulgences inutiles et indiscrètes jettent le mépris sur » les clefs de l'Eglise, et énervent la satisfaction pénitentielle » (loc. cit.). » Saint Cyprien appelle cette concession indiscrète des indulgences, « une vaine et fausse paix, dangereuse pour » ceux qui la donnent, et inutile à ceux qui la reçoivent (2). » Cependant, nous devons ajouter qu'il n'appartient pas à ceux qui les reçoivent de prononcer s'il y a une cause suffisante des indulgences, chaque fois qu'elles sont accordées par l'autorité compétente; mais ils doivent accepter avec empressement et reconnaissance les grâces qui leur sont concédées par leurs supérieurs légitimes. En voilà assez pour le moment sur cette matière.

(1) Voy. Andreucci, des Conditions requises et non requises pour gagner les indulgences, Rome, 1759.

(2) Traité *de lapsis*, p. 186, édit. des Bénéd. de Saint-Maur. Voy. cependant Muzzarelli, le Bon usage de la logique, opusc. 10; Histoire ecclésiast., § 12; Nature et usage des indulgences, œuv. édit. de Florence, 1822, t. III.

TRAITÉ
DU SACREMENT
DE
L'EXTRÊME-ONCTION.



AVERTISSEMENT.

De même que les saints Pères ont regardé la confirmation comme le complément et la perfection du baptême, et qu'ils lui ont donné ce nom, de même d'autres Pères ont pensé que le sacrement de l'extrême-onction était la consommation non-seulement du sacrement de pénitence, mais encore de toute la vie chrétienne, qui est une pénitence continuelle, ainsi que s'exprime le concile de Trente. Ce sacrement a reçu, tant des Latins que des Grecs, des dénominations différentes, à raison de la matière, de la forme, ou du sujet. En effet, on l'a nommé *l'huile sainte, la prière de l'huile, la prière unie à l'onction, ou l'huile des infirmes* (1); Mabillon fait observer (2) qu'on l'appela particulièrement *extrême-onction,* à cause du temps auquel on l'administre. On définit ordinairement ainsi l'extrême-onction : « Un sacrement de la nouvelle loi, institué » par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui donne par le mi- » nistère des prêtres, aux baptisés gravement malades, la » grâce qui remet les péchés et les restes des péchés, et qui » leur confère la force de surmonter les tentations du démon » et de souffrir les douleurs de la maladie, et la santé du » corps, quand cela est expédient pour le salut, par l'onction » de l'huile bénite et la prière, c'est-à-dire par la forme du » sacrement. »

(1) Les Grecs ont coutume d'appeler ce sacrement *huile sainte,* et plus fréquemment *huile unie à la prière;* les Orientaux l'appellent, dans leurs différents écrits, *kendil,* c'est-à-dire *lampe,* pour la raison que nous donnerons plus tard.

(2) Préface sur la sect. 1, Bénédict., n. 98. On l'a appelé aussi quelquefois *le sacrement de ceux qui sortent de ce monde.*

Cette définition, qui embrasse toutes les parties, c'est-à-dire la vérité de ce sacrement, le sujet, la matière, la forme et l'effet, est comprise dans les quatre canons du concile de Trente, faits dans la session XIV, canon 1 : « Si quelqu'un » dit que l'extrême-onction n'est pas un vrai sacrement » institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et promulgué » par l'apôtre saint Jacques, mais une simple cérémonie en » usage du temps de nos pères, ou une invention des hommes, » qu'il soit anathème. » Canon 2 : « Si quelqu'un dit que » l'onction des infirmes ne donne pas la grâce, ne remet pas » les péchés et ne soulage pas les malades, mais qu'il n'a » plus cours, comme ayant été autrefois un don de guérison, » qu'il soit anathème. » Canon 3 : « Si quelqu'un dit que la » cérémonie et l'usage de l'extrême-onction, pratiquée dans » l'Eglise romaine, est contraire au sentiment de l'apôtre » saint Jacques, et que, par conséquent, il doit être modifié, » et que les chrétiens peuvent l'omettre sans péché, qu'il soit » anathème. » Canon 4 : « Si quelqu'un dit que les prêtres » de l'Eglise, que l'apôtre saint Jacques engage à oindre les » malades, ne sont pas les prêtres ordonnés par l'évêque, » mais des personnes âgées, et qu'à cause de cela le prêtre » n'est pas le seul ministre de l'extrême-onction, qu'il soit » anathème. »

Mais comme la vérité du sacrement une fois établie, tout ce qui le concerne d'ailleurs coule de source, nous nous sommes proposé d'établir directement cette seule proposition, afin d'éclaircir, dans quelques corollaires, les autres chapitres de doctrine qui y sont contenus.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA VÉRITÉ DU SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Il est difficile de dire quels furent les premiers adversaires de la vérité de ce sacrement, que nous tâcherons de prouver ici. Car les savants ont lavé les vaudois, les wicléfites et les hussites de cette accusation (1). Il est hors de doute que

(1) Bellarmin accuse les vaudois, les albigeois et les wicléfites d'avoir rejeté le sacrement de l'extrême-onction. Mais Bossuet prouve que ces hérétiques, de même que les hussites, n'ont rien innové quant au nombre des sept sacre-

Luther et Calvin, ainsi que leurs partisans, de quelque secte qu'ils scient, ont retranché l'extrême-onction du catalogue des sacrements. Car, malgré que Luther n'ait pas tout-à-fait supprimé cette cérémonie, il nie cependant qu'elle soit un sacrement proprement dit, et il ajoute que *les théologiens ne se sont jamais montrés plus insensés que dans l'administration de ce sacrement* (1). Calvin traite l'extrême-onction d'ombre de sacrement et de comédie hypocrite (2). Les autres les ont suivis, mais à tort.

PROPOSITION.

L'extrême-onction est un véritable sacrement proprement dit, institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ et promulgué par l'apôtre Saint-Jacques.

Le premier canon du concile de Trente, que nous avons cité un peu plus haut, prouve que cette proposition est de foi. Pour la preuve par l'Ecriture sainte, nous nous bornerons à citer les paroles de saint Jacques, au chap. 5, vers. 14 et 15 de son épître : « Quelqu'un parmi vous est-il malade? Qu'il » appelle les prêtres de l'Eglise et qu'ils prient sur lui, » l'oignant d'huile au nom du Seigneur; et la prière de la » foi sauvera le malade, le Seigneur le soulagera; et s'il a » commis des péchés, ils lui seront remis (3). » Ces paroles expriment un rite sensible, l'institution divine et enfin la promesse de la grâce de Dieu, qualités constitutives et suffisantes du sacrement, de l'aveu même de nos adversaires. Et d'abord il y a un rite sensible dans l'onction des saintes huiles, prescrite par saint Jacques, unie à la prière du prêtre; ensuite, la nature même de la chose fait comprendre de suite que l'institution divine et la promesse de la grâce sont attachées à ce rite, puisqu'il n'y a que Dieu seul qui puisse donner à un objet sensible le pouvoir de conférer la grâce; or, ces paroles :

ments, parmi lesquels ils comptaient l'extrême-onction. Voy. l'Histoire des variations, liv. XI, §§ 108, 109, et § 180.

(1) C'est-à-dire d'après l'épître de saint Jacques, comme il le dit dans son livre de la Captivité de Babylone, où il traite de l'extrême-onction. Cependant le Père Serarius, de la société de Jésus, dans son Examen de l'extrême-onction, ch. 3, prouve que Luther s'est montré très-inconstant à ce sujet, comme à l'égard de tous les autres.

(2) Institut., liv. IV, ch. 19, § 18.

(3) Voy. le texte grec.

« Et s'il a des péchés, ils lui sont remis, » prouvent que l'extrême-onction donne la grâce; car les péchés ne peuvent être pardonnés sans la collation de la grâce. Donc :

Le sens traditionnel, perpétuel et constant du texte de saint Jacques l'établit jusqu'à l'évidence. En effet, Origène, après avoir parlé du sacrement de pénitence, dans son homélie 2, sur le Lévitique, ajoute ces paroles touchant l'extrême-onction, comme une chose notoire et admise de tous : « Dans ces deux sacrements s'accomplit cette parole de » saint Jacques : Si quelqu'un est malade, qu'il fasse venir » les prêtres de l'Eglise, qu'ils lui imposent les mains, en » l'oignant d'huile au nom du Seigneur, la prière de la foi » sauvera le malade, et s'il a des péchés ils lui seront par- » donnés (1). » Victor d'Antioche, que l'on croit contemporain de l'empereur Julien (2), dit sur le chapitre 4 de saint Marc : « Ce que dit l'apôtre saint Jacques, dans son épître canonique, » est semblable à ceci, car il dit : « Si quelqu'un de vous est » malade, etc. (3). » Saint Jean Chrysostôme, liv. III, du *Sacerdoce*, écrit ouvertement : « Car non-seulement ils nous » régénèrent (les prêtres), mais aussi ils nous accordent la ré- » mission de nos péchés; car si quelqu'un de vous est *malade*, » dit l'Apôtre, qu'il appelle les prêtres de l'Eglise, et ils prie- » ront sur lui et l'oindront (4); » on a bon nombre de raisons de croire que le saint docteur parle de l'extrême-onction et non du sacrement de pénitence. Il avait parlé un peu auparavant de la rémission des péchés par la pénitence, sur quoi il rapporte les textes de saint Matthieu, chap. 18, et du chap. 20 de saint Jean; ensuite il parle de l'autre manière de remettre les péchés, donc il les distingue; 2. il dit qu'on ne doit donner

(1) Homélie sur le Lévitique, n. 4, édit. de Saint-Maur. Or, Origène vécut jusqu'en 230.

(2) Il mourut en 441. Voy. la préface du jésuite Théodore Peltan, de sa traduction de Victor d'Antioche et de Tite de Bostrys, Ingolstadt, 1580.

(3) Edition citée. On doit d'autant faire plus de cas de l'autorité de Victor, prêtre d'Antioche, qu'il dit avoir réuni ensemble, dans son commentaire sur l'évangile de saint Marc, tous les passages qu'il a pu trouver dans les écrivains antérieurs. Voici ces paroles, p. 1 : « Un grand nombre d'écrivains se sont » occupés des évangiles de saint Matthieu et de saint Jean; un petit nombre » seulement de celui de saint Luc; mais personne n'a rien dit, à ce que je » crois, de celui de saint Marc..... Il m'a semblé convenable de réunir en un » seul corps ce que les docteurs de l'Eglise ont écrit dans leurs ouvrages, et » par morceaux, sur cet évangile, et d'en faire un abrégé succinct. »

(4) Voir le texte grec. Œuvres des Bénéd. de Saint-Maur, t. I, p. 384.

l'extrême-onction qu'aux malades, et il l'établit d'après le témoignage de saint Jacques, tandis qu'on donne le sacrement de pénitence à tout le monde indifféremment. Sans parler de Possidius (1), de saint Cyrille d'Alexandrie (2), lequel s'efforce, pour cette raison, de détourner les fidèles des superstitions pratiquées par les païens pour recouvrer la santé, de saint Grégoire, martyr, qui traite au long, dans son Sacramentaire, de ce qui concerne l'administration de ce sacrement (3), Bède (4), Boniface de Mayence (5), Bernard, le dernier des Pères (6), et une foule d'autres monuments que je pourrais citer (7); c'est encore ce qu'établit le témoignage d'Innocent I, à qui l'évêque d'Eugubio, Decentius, demandait, au commencement du V[e] siècle, si l'on devait entendre les paroles de saint Jacques de l'onction des malades par les prêtres, et s'il fallait accorder cette onction à ceux qui faisaient pénitence et se repentaient de leurs péchés, répondit : « Il n'y a pas » de doute qu'il faille entendre (ces paroles) des chrétiens » malades qui peuvent recevoir l'onction de l'huile du saint-» chrême qui a été consacrée par l'évêque, et dont peuvent » se servir, dans leur besoin ou celui de leur famille, non-» seulement les prêtres, mais encore tous les chrétiens... On » ne peut pas le donner aux pénitents, parce que c'est une » espèce de sacrement. En effet, comment pourrait-on croire

(1) Dans la Vie de saint Augustin, ch. 27, où il dit du saint docteur : « Dans » ses visites, il observait ce que recommande l'Apôtre, de ne visiter que les » orphelins et les veuves qui étaient dans l'affliction. Et si, par hasard, il » était appelé auprès des malades afin qu'il priât le Seigneur pour eux, à leur » lit de souffrances, il y allait sans retard. » Il fait allusion, par ces paroles, à ce qui est dit dans les chap. 6 de saint Marc et 5 de saint Jacques.

Ce que l'on rapporte du serm. 215 de saint Augustin, est tiré d'un sermon apocryphe que l'on croit être de saint Césaire. Il est étonnant que Launoy, qui a une critique si fine en toute autre chose, n'y ait rien vu.

(2) De l'Adoration en esprit et en vérité, liv. VI, œuv. édit. de Paris, 1638, t. I, p. 211.

(3) Sacramentaire, édit. de Hugues Ménard, dans celle des Bénéd., œuvres de saint Grégoire, martyr, t. III, p. 235.

(4) Sur le ch. 5 de l'ép. de saint Jacques, édit. de Bâle, t. V, col. 259.

(5) Dans les statuts de Dacher, Spicilége des anciens auteurs, Paris, 1669, t. IX, ch. 29.

(6) Dans la Vie de saint Malachie, ch. 24, où il rapporte un miracle opéré à la prière et aux larmes de saint Malachie, qui ressuscita une femme pour lui administrer ce sacrement.

(7) Cités par Serarius, ouv. cit., et rapportés par Launoy dans le Traité du sacrement de l'onction des infirmes, ch. 1, édit. de Genève, 1751, t. I, p. 1. Du reste, il faut lire cet auteur avec précaution.

» qu'on peut donner une espèce de sacrement, quand on re- » fuse tous les autres (1) ? » Le saint pontife fait bien voir, par ces paroles, non-seulement qu'il s'agit d'une chose notoire, en disant : « Il n'y a pas de doute, » mais encore il affirme, et bien plus, il pose en principe avoué et certain que cette onction doit être comprise au nombre des sacrements, puisqu'il s'appuie uniquement sur la qualité de sacrement, pour la refuser aux pénitents publics.

Tout cela démontre donc évidemment que les deux églises d'Orient et d'Occident ont toujours eu, jusqu'à présent, la même foi sur ce point de doctrine. Elles ont eu également les mêmes usages dans l'administration de ce sacrement, ce qui est constaté par les rituels des deux églises, et par les monuments de toutes les anciennes sectes orientales, réunis par Renaudot (2), tellement qu'on a droit de s'étonner de voir encore les hérétiques faire fausse route, aux rayons de la plus vive lumière, avec connaissance de cause et de leur pleine volonté, après qu'on leur a mis sous les yeux des preuves si manifestes et si éclatantes de la foi des siècles les plus reculés et de toutes les églises à ce sacrement (3).

Cependant quelques protestants modernes ont paru se défendre de cette aveugle fureur dont étaient agités leurs prédécesseurs, donnent de grands éloges à cette pieuse cérémonie, et l'admettent même au nombre des sacrements (4).

(1) Epît. 25, ch. 8, dans Coustant, Epît. des pontifes romains, t. I; il donne cependant des sens différents, par exemple : « Il faut nécessairement donner... » ce qui a été consacré par l'évêque. »

(2) Perpétuité de la foi, t. V, liv. V, ch. 1 et suiv.; voir aussi Martène, des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, part. II, ch. 7, art. 1 et suiv.

(3) Le plus audacieux de tous est Deyling, qui n'a pas craint d'affirmer, dans ses Observations sacrées, Leipsig, 1739, p. 3, n. 8, que le sacrement de l'extrême-onction était une monstruosité informe née dans l'Eglise romaine, au temps de la barbarie des siècles précédents, et que l'antiquité n'offrait aucun vestige de notre sacrement de l'extrême-onction.

(4) Leibnitz est un de ceux qui se font le plus remarquer; voilà ce qu'il dit dans son Système de théologie, p. 280 et suiv.: « Nous n'avons pas grand'chose » à dire de l'onction des infirmes; elle a en sa faveur le témoignage de l'Ecri- » ture sainte, l'interprétation de l'Eglise, à laquelle s'en rapportent les catho- » liques pieux; et je ne vois pas ce que l'on aurait à blâmer dans cet usage » adopté par l'Eglise. Nous voyons qu'elle a eu autrefois le don de rendre la » santé; ce qui est devenu plus rare, ainsi que les autres bienfaits extraordi- » naires, aujourd'hui que l'Eglise est fondée; mais il ne faut pas croire, même » à présent, que tous ceux qui recevaient l'extrême-onction recouvraient en » même temps la santé. Mais elle conserve néanmoins toujours sa puissance » de guérison, et ne fait jamais défaut dans ce qui intéresse le salut d'une

Telle est la force de la vérité, qu'elle arrache souvent des aveux involontaires à ses ennemis.

Objections.

I. *Obj.* 1. D'abord, on n'est point sûr que l'épître de saint Jacques soit canonique; mais à supposer même qu'elle le soit, les catholiques ne pourraient conclure, des paroles de cet apôtre, que l'onction dont il parle soit un sacrement; 2. ainsi que le remarque Luther, il n'était point permis à un apôtre d'instituer un sacrement, ce qui est le droit de Jésus-Christ seul; 3. parce que le cardinal Cajetan dit expressément, dans son commentaire sur cette épître, qu'on ne peut entendre la pensée de l'Apôtre d'une onction sacramentelle; 4. parce que cette onction dont parle saint Jacques est celle dont saint Marc dit au vers. 13 du chap. 6 de son évangile, que les apôtres « faisaient une onction avec de l'huile à un grand nombre de » malades, et qu'ils les guérissaient (1); » cette onction n'était qu'un don de miracles. 5. Saint Jacques lui-même, en énumérant les effets de son onction, nomme d'abord les effets corporels, *Dieu le soulagera,* ensuite les effets spirituels, « et s'il » a des péchés, *ils lui seront pardonnés.* » La particule *si* fait voir que le second effet est purement hypothétique, ce qui

» âme bien préparée. L'apôtre saint Jacques ajoute, en faisant la description » de la pratique de ce sacrement, qu'il remet les péchés et raffermit la foi » et la vertu, ce dont on n'a jamais plus besoin que dans le cas de danger » de mort et en face des frayeurs de la mort, pour repousser les traits de » Satan, plus menaçants que jamais à cette heure suprême. »

Serarius cite, dans tout le chap. 5 de l'ouvrage dont nous avons parlé, un grand nombre d'autres protestants plus anciens qui ont confessé la même vérité. Ainsi Esslinger, dans l'Apologie de la religion catholique par des auteurs protestants, § 6, cite les témoignages des principaux écrivains protestants modernes, entre autres Ammon, Augusti, collaborateurs des Ephémérides évangéliques de Berlin; nous nous contenterons de citer Augusti, qui, après avoir rappelé un texte de Bellarmin, tiré du ch. 5, dit : « Comme » il y a des difficultés extraordinaires au sortir de cette vie, Dieu y a pourvu » par un secours spécial; il arrive en effet que les moribonds ne sont capables » ni d'entendre une exhortation ni de recevoir l'eucharistie, parce qu'ils sont » accablés par la maladie et privés de l'usage de leurs sens; mais ils peuvent » toujours recevoir l'extrême-onction et profiter des grâces qui y sont atta» chées. » Après avoir dit cela, il poursuit : « Tout homme de bonne foi ne » pourra contredire la bonté et la vérité des paroles de Bellarmin, desquelles » Goëthe, Châteaubriand et d'autres écrivains modernes sont redevables de » ces belles peintures poétiques où ils nous représentent la religion, qui, à » l'aide des sacrements, tend une main secourable à l'homme dès le berceau, » et le conduit amoureusement jusqu'à la tombe. »

(1) Voir le texte grec.

prouve que cette onction ne peut être sacramentelle ; 6. cependant, que s'il s'agit ici d'un effet spirituel, et non des maladies elles-mêmes, qui étaient regardées comme l'effet du péché, on entendait que le péché était pardonné, du moment que la maladie était guérie (1). Donc :

Rép. Pour la prem. objection, je distingue : Luther et quelques-uns de ses partisans doutent de la canonicité de l'épître de saint Jacques, *je l'accorde;* les catholiques et même les protestants modernes, *je le nie.* On sait pourquoi Luther appelait l'épître de saint Jacques *épître de paille,* et la rejetait; parce qu'en effet elle renverse de fond en comble tout son système de la justification sans les œuvres. D'ailleurs, tous les protestants modernes repoussent ce jugement de Luther, sur l'épître du saint Apôtre, comme *faux* et *injuste,* Wetstenius, entre autres (2) : à quoi bon nous en occuper?

Pour la deuxième, je distingue : Aussi est-ce pour cela que, selon le concile de Trente, l'Apôtre ne fit que *promulguer* ce que Jésus-Christ avait institué, *je l'accorde;* et *je nie* qu'il eût établi ce sacrement, du moins de son autorité privée.

Pour la troisième, je distingue : A tort et à l'encontre de l'explication de tous les anciens, *je l'accorde;* justement et d'après les lois de l'usage catholique, *je le nie.* Le cardinal Cajetan avait écrit cela avant la tenue du concile de Trente; aussi doit-on lui pardonner quelques expressions hasardées qui se trouvent dans l'édition romaine de ses œuvres, qui furent revues et corrigées par ordonnance de Pie V. Les commentaires de ce cardinal ressemblent à ces pieds de paon qu'on lui a reprochés (3). Mais jamais le cardinal Cajetan ne douta le moins du monde de la vérité du sacrement d'extrême-onction.

Pour la quatrième, je distingue : Saint Jacques parle de la même onction matérielle que saint Marc, *je l'accorde;* de la même onction formelle, *je le nie.* Car chacune a un ministre, un sujet et des effets différents. Mais comme l'onction

(1) C'est le raisonnement de Rosenmuller, dans le ch. 5, sur l'ép. de saint Jacques, vers. 15.

(2) Voir Georges Rosenmuller, Préf. de cette épître; Cellérier, Essai d'une introduction critique au Nouveau-Testament, Genève, 1823, divis. 3, Epîtres catholiques, sect. 1, Epître de saint Jacques.

(3) Voy. le card. Pallavicini, Hist. du concile de Trente, liv. VIII, ch. 17, § 2 : « Quant à Gaëtan, dit-il, parler de ses commentaires sur la sainte Ecri» ture, ce n'est pas parler des plumes, mais des pieds d'un beau paon. »

dont parle saint Marc est une figure de celle de saint Jacques, le concile de Trente dit que saint Marc a *insinué* que ce sacrement a été institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ (1).

Pour la cinquième, je distingue : Saint Jacques relate d'abord les effets corporels comme les plus sensibles, et parce que la construction de la phrase l'exigeait, *je l'accorde;* pour insinuer que la santé du corps était le premier effet de ce sacrement, *je le nie.* Il n'est point en effet extraordinaire de voir l'Ecriture sainte rapporter en dernier lieu le premier effet; par exemple, en saint Matthieu, chap. 19, verset 29 : « Il recevra » le centuple et possédera la vie éternelle. » Saint Jacques met au premier rang la santé du corps, parce que cet effet est plus sensible, soit aussi parce que la suite de sa narration le voulait ainsi, et afin qu'après avoir parlé de l'infirmité du corps, il en fît voir aussitôt la guérison (2).

Pour la sixième, je nie ou *je distingue :* Parce que Estius (commentaire sur ce passage) prouve par différents exemples qu'il cite, que la particule *si,* dans les saintes Ecritures, est moins employée pour signifier une chose incertaine que comme une confirmation d'une chose certaine, comme dans saint Jacques, chap. 1, vers. 5 : « Si quelqu'un de vous a » besoin de sagesse, qu'il la demande à Dieu (3); » ou *je distingue :* Du côté de celui qui reçoit le sacrement, *je l'accorde;* du sacrement lui-même, *je le nie.* Et quand même le malade n'aurait aucun péché, le sacrement n'en aurait pas moins son effet; car il donne toujours la grâce, laquelle, si elle n'efface pas les péchés, puisqu'il n'y en a pas, soulage et fortifie l'esprit du malade, lui rend plus supportables les douleurs et les incommodités de la maladie, et ce qui surtout est le principal, le fait résister plus facilement aux tentations du démon.

Pour la septième, je le nie. Car cette opinion de quelques protestants est absurde. En effet, si on a une maladie de péché, et par une figure de rhétorique (la synecdoche), on donne aux péchés le nom de maladies, quand saint Jacques dit : « Quelqu'un de vous est-il malade... et s'il a des péchés » ils lui seront pardonnés, » l'interprétation de nos adver-

(1) Session XIV, de l'Extrême-Onction, ch. 1.

(2) Voy. Bellarmin, Traité de l'extrême-onction, ch. 16, où il prétend que ces mots, *il sauvera, il soulagera,* s'adressent principalement à l'âme.

(3) Voy. le texte grec et la variante.

saires donnerait ce sens au passage : « Quelqu'un de vous » est-il dans la *maladie*?... S'il est dans les *maladies,* elles » lui seront remises; » ou encore : « Y a-t-il un malade parmi vous?... S'il est malade, il sera guéri. » Admirable exemple d'exégèse (1)!

Inst. Mais au moins l'on conviendra qu'il y a une différence énorme entre l'onction pratiquée dans l'Eglise romaine et celle dont parle saint Jacques ; en effet, d'abord l'Apôtre parle de tous les malades indistinctement, et dans l'Eglise romaine on ne donne l'extrême-onction qu'aux fidèles en danger de mort. 2. Les paroles citées font mention d'un secours pour recouvrer la santé, et non pas un secours pour mourir plus paisiblement (2). 3. Cette onction doit être faite par plusieurs prêtres, mais maintenant il n'y en a qu'un qui la donne. 4. L'onction de saint Jacques se faisait avec de l'huile commune et ordinaire, et aujourd'hui on n'emploie pour cette onction que l'huile consacrée par l'évêque (3). 5. L'onction que fait l'Eglise ne guérit point les malades comme faisait celle de saint Jacques. 6. Enfin l'onction sacramentelle produit son effet *ex opere operato,* comme l'enseignent les catholiques, tandis que saint Jacques rapporte tout l'effet de la sienne à la prière et à la foi : « Et la prière de la foi, dit-il, sauvera » le malade; » c'est dans ce but qu'il recommande, au v. 16, l'efficacité de la prière, en disant : « Priez les uns pour les » autres, pour que vous soyez sauvés; car la prière conti- » nuelle du juste a une grande puissance. » Donc :

Rép. Je nie l'antécédent, et pour la prem. preuve, *je le nie.* En effet, l'Apôtre emploie ces termes pour signifier l'état dangereux où doit être le malade. Telle est l'expression

(1) Nous ne nions pas que l'Ecriture ne nous représente en plusieurs endroits les maladies, et toutes les autres calamités qui nous accablent, comme les effets du péché ; mais autre chose est de dire que la maladie est l'effet du péché, autre chose de prétendre que par le nom de péché on veut dire simplement maladie. Voir Estius, liv. cit.

(2) Ainsi parle Georges Rosenmuller, sur cet endroit.

(3) C'est ce que dit Calvin dans ses Institutions, liv. IV, ch. 19, § 21, où il ne se montre pas avare d'injures : « Jacques, dit-il, en recommandant simple- » ment d'oindre les malades, ne prescrit pas d'autre onction que celle faite » avec de l'huile ordinaire..... Ceux-ci (les catholiques) n'emploient que de » l'huile consacrée par l'évêque, c'est-à-dire réchauffée par une suite nom- » breuse de leurs souffles, ensorcelée par de nombreux enchantements, et » saluée par neuf génuflexions : trois fois, *salut, huile sainte;* trois fois, *salut,* » *saint chrême;* trois fois, *salut, saint baume.* » Il défigure cette cérémonie pour la rendre ridicule.

ἀσθενεῖ, qui ne s'applique qu'à un malade sans vigueur et sans force (1), et celui de κάμνοντα, qui désigne une personne gravement malade (2). Ce que nos adversaires avouent eux-mêmes. Saint Jacques parle assurément de ces malades qui ne pouvaient eux-mêmes s'adresser aux prêtres de l'Eglise, et il ordonne d'appeler ces derniers pour qu'ils aillent leur donner le sacrement de l'extrême-onction.

Pour la deuxième, je distingue : Il parle aussi d'un secours favorable à la santé, *je l'accorde;* il ne lui attribue que cette vertu, *je le nie.* Car il assigne trois effets à l'extrême-onction : *elle sauve, elle soulage et remet les péchés;* ce qui ne peut faire la même chose, comme il plaît à nos adversaires de les confondre. En outre, comme de leur aveu, la santé du corps n'est qu'un effet secondaire et subordonné au salut de l'âme, il s'ensuit évidemment que lorsque l'extrême-onction ne donne pas la santé, à cause que cela n'est pas expédient pour le salut, elle nous aide à faire une bonne mort (3).

Pour la troisième, je dist. : Si l'Apôtre eût eu l'intention de dire le *nombre* des ministres, *transeat; la qualité, je le nie.* Cette phrase : *Qu'il appelle les prêtres de l'Eglise,* veut dire tout simplement, un des prêtres de l'Eglise (voy. Estius sur ce passage), comme nous disons : Que celui qui est malade fasse venir les médecins, et comme Jésus-Christ dit aux lépreux : « Allez vous montrer aux prêtres (Luc, ch. 17, vers. 14), »

(1) Voir Serarius, ouv. cit., ch. 8, où il remarque que saint Luc, dans les Actes des apôtres, donne le nom de *malades* à ceux auxquels on apportait la ceinture de saint Paul, pour leur rendre la santé; et les luthériens eux-mêmes l'expliquent de ceux qui sont dangereusement malades. Scapula ne le nie pas, puisque, dans son lexique, au verbe Σθένω, en parlant des mots composés, traduit ἀσθενέω par *je manque de forces, je suis languissant*, etc. De plus, l'usage détermine pour beaucoup, et presque toujours, le véritable sens des mots; or, il est certain que saint Jean Chrysostôme, dans la I aux Cor., ch. 11 (hom. 17, n. 1), traduit par : *Ceux qui sont gravement malades*, le passage suivant : Διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄῤῥωστοι; de même que Théophylacte sur ce passage.

(2) Le sens dans lequel l'Apôtre avait d'abord employé ce mot ne laisse plus de doute sur la signification qu'on doit lui donner. Voy. Serarius, loc. cit., ainsi que Estius.

(3) Rosenmuller en convient en disant dans ses scholies sur ce passage : « On sait que le Nouveau-Testament emploie souvent, comme on le fait dans » le langage ordinaire, des termes généraux qu'on ne doit prendre qu'avec » restriction. Les prières secourront le malade, si c'est avantageux pour le » salut éternel de son âme; il ne s'ensuit pas, de ces paroles, que tous les » malades ont recouvré la santé à l'aide des prières des prêtres. » Voy. Serarius, ouv. cit., ch. 10, §§ 104 et suiv.

quoique cependant ils eussent observé la loi, en ne se montrant qu'à un seul prêtre (1). C'est donc par amplification que l'apôtre saint Jacques dit *qu'on doit appeler les prêtres de l'Eglise,* autrement il faudrait les appeler tous. Si nos adversaires tiennent absolument au nombre pluriel, nous dirons qu'il était très-bien qu'il y eût plusieurs prêtres dans l'administration de ce sacrement (2), mais que ce n'était pas exigé par la nature du sacrement; autrement une foule de malades en auraient été privés dans les bourgs et les villages qui n'ont qu'un seul prêtre.

Pour la quatrième, je réponds : I. Qui a dit à nos adversaires que l'huile employée par saint Jacques ne fût pas bénite? Il est constant que l'huile bénite a été employée de temps immémorial pour l'extrême-onction, comme le dit Innocent I, et que le prouve l'antique dénomination *d'huile sainte* usitée partout dans les deux églises d'Orient et d'Occident.

II. Il est très-probable que la bénédiction ne fait rien à l'essence de la matière, comme nous le prouverons plus tard.

Pour la cinquième, je distingue : Ce sacrement ne guérit pas toujours les malades, *je l'accorde;* jamais, *je le nie.* En effet, la santé du corps n'étant qu'un effet secondaire et conditionnel, le sacrement ne le produit que dans les cas où Dieu sait que c'est utile au salut (3).

(1) Lévit., ch. 14, v. 2. On ne peut nier cependant qu'autrefois ce sacrement était administré, dans l'église latine, par plusieurs prêtres, quoiqu'il y ait beaucoup d'exemples de cas où elle l'était par un seul, ainsi qu'il sera dit plus bas.

(2) J'ai dit *qui soient présents,* ou *qui y assistent,* mais non *qui administrent,* comme le fait remarquer Benoît XIV. Il est ordonné maintenant, dans l'église latine, que ce sacrement ne soit conféré que par un prêtre seul, c'est-à-dire par le curé, pour de bonnes raisons qu'il expose. Cependant l'Eglise recommande qu'il y ait d'autres prêtres ou clercs, autant que possible, et même de pieux laïques, afin de recommander le malade à la miséricorde de Dieu pendant qu'on lui donne l'extrême-onction.

(3) Estius fait justement la remarque (loc. cit.) que cette guérison du corps comprend la guérison du plus petit germe de maladie, comme toute marche vers la santé. En sorte que, malgré qu'il arrive plus rarement qu'une personne gravement malade soit rendue à une santé complète, après la réception de ce sacrement, il arrive souvent néanmoins qu'elle en reçoit quelque soulagement. Cela peut amener le salut de l'âme de plusieurs manières. Schleusner goûte assez cette explication, puisqu'il dit qu'il ne serait point fâché de voir une personne chercher dans cette onction le moyen de *raffermir son courage* dans cette circonstance. Voir le Nouveau-Testament grec enrichi partout de notes, édit. Koppian, t. IX, Gottingue, 1799; Epît. catholiq. illustr., etc., par Jules-David Pott, feuille 1.

Pour la sixième, je distingue : Saint Jacques rapporte l'effet de l'extrême-onction à la prière et à la foi comme à la forme de ce sacrement, *je l'accorde;* à la prière pure et simple, *je le nie.* En effet, l'Eglise a toujours entendu en ce sens les paroles de l'Apôtre, en les mettant en pratique depuis les temps apostoliques. Par conséquent, attribuer à la forme la vertu du sacrement, ce n'est rien dire autre chose, sinon que le rite auquel elle est attachée, produit son effet par lui-même, et *ex opere operato.* On dit la *prière de la foi,* parce qu'elle éveille la foi dans l'âme de la personne qui reçoit le sacrement, et il l'exige comme une condition nécessaire, ou encore parce qu'il s'appuie sur la foi de l'Eglise, et de même que quelques-uns le veulent, parce que, du moins dans le commencement, le don de guérison, qui dépend beaucoup de la foi, était attaché à l'administration de ce sacrement (1).

Pour confirmer la preuve tirée de la recommandation de la prière que fait saint Jacques, *je réponds* qu'il trouvait l'occasion, en parlant des péchés et de la prière, de dire quelque chose de la confession et de la prière, auxquelles il exhorte les fidèles pour s'attirer la clémence de Dieu. Mais cela n'a rien de commun avec ce qu'il avait dit dans le membre de phrase précédent (2).

(1) Voy. Estius, loc. cit.; Bellarmin et Nic. Serarius, loc. cit.

(2) Carpzovius et quelques autres cités par Pott. disent que saint Jacques commence ici un autre sujet. Mais, quoi qu'il en soit, il est bon de faire remarquer ici la manière de faire des protestants. Quelquefois, en effet, ils attribuent tout l'effet de l'extrême-onction à l'huile seule, dont ils exaltent la singulière puissance qu'on lui attribue; en sorte qu'à les croire, les médecins n'employaient pas d'autres remèdes pour toutes les maladies; aussi disent-ils qu'au rapport de Josèphe, dans l'Histoire de la guerre des Juifs, les médecins ordonnèrent à Hérode, qui était à toute extrémité, de prendre un bain d'huile; que les anciens ne se mettaient jamais en route sans avoir avec eux une bouteille d'huile, comme il est prouvé par saint Luc, ch. 10, v. 34; que les apôtres se servirent d'huile en guise de remède pour guérir les malades, comme si le Sauveur Jésus, comme un autre Hippocrate, avait envoyé ses disciples pour exercer la médecine; voilà les niaiseries que Wetstein débite sur le ch. 10, v. 34 de saint Luc; Lightfoot, Heures hébraïques et talmudistes, sur saint Matthieu, ch. 6, v. 17, et saint Marc, ch. 6, v. 14; Kuinoël, Commentaire des livres du Nouveau-Testament, sur saint Marc, ch. 6; Rosenmuller, Scholie à saint Jacques, chap. 5. Et, qui plus est, c'est que Pott. ajoute que l'apôtre saint Jacques ordonne aux fidèles, dans le texte dont il s'agit, d'appeler les prêtres comme étant les hommes les plus prudents, et peut-être même comme les plus versés dans la médecine. Mais, au contraire, ils s'accordent tous à attribuer le don de la santé seulement aux prières, et soutiennent que l'huile n'est que le symbole de la santé que Dieu accorde aux prières qu'on lui adressait à cet effet. Et ce sont les hommes que l'on veut faire passer comme les vrais commentateurs des saintes Ecritures! Je sais au

II. *Obj.* 1. Les écrivains du Ier et du IIe siècle de l'Eglise ne font aucune mention de ce sacrement; les Pères du IVe siècle n'en disent rien, alors même qu'ils traitent des sacrements en particulier. Les auteurs mêmes qui fleurirent depuis le Ve jusqu'au IXe siècle disent bien qu'on apportait l'eucharistie aux mourants, mais ils ne disent aucunement qu'on leur administrât l'extrême-onction. 2. Origène, dans le texte cité, ne parle pas de l'extrême-onction, mais bien de la pénitence; 3. de plus, saint Irénée l'attribue aux valentiniens (1), saint Epiphane (2) et saint Augustin (3) aux héracléonites, et Théodoret la reproche comme une des erreurs des archontiques (4). 4. Decentius douta de la vérité de ce dogme, et le pape Innocent fut consulté pour dissiper son doute. 5. Lorsque Urbain III eut répondu, dans le chap. *Vir de secundis nuptiis,* qu'on ne devait pas réitérer la bénédiction nuptiale à un homme et à une femme qui convolaient à de secondes noces, le commentateur donna la raison de cette réponse : « Car on ne doit pas réitérer les sacrements... Cependant, on donne plusieurs fois la pénitence... Mais cette règle n'est pas applicable à l'extrême-onction; car qui empêcherait de la réitérer, puisqu'elle n'est pas un sacrement, mais une prière sur un homme (5)? » Donc :

Pour la première object., je distingue : Les auteurs des premiers siècles n'ont rien dit de ce sacrement pour des raisons particulières, propres à ce temps, *transeat;* parce qu'ils ne le connaissaient pas, *je le nie.* Des raisons très-graves expliquent le silence de quelques Pères et de certains écrivains : 1. la discipline du secret, rigoureusement observée encore à cette époque; 2. parce qu'ils jugèrent plus prudent de ne rien dire d'une pratique usitée partout, et par consé-

contraire, par expérience, que si l'on en excepte la partie philologique où ils s'égarent pourtant bien des fois, on ne peut rien trouver dans ces interprètes qui soit comparable aux explications des commentateurs catholiques.

(1) Liv. I, contre les hérétiques, ch. 21, n. 5, édit. de Massuet.

(2) Hérés. 36, n. 2, édit. de Pétau.

(3) Liv. des hérésies, n. 16.

(4) Liv. I, Inventions des hérétiques, n. 11.

(5) C'est ainsi que pense Daillé dans son ouvrage : de Deux sacrements des Latins, dans la confirmation, et, comme ils disent, dans l'extrême-onction, Genève, 1659; de l'Extrême-Onction, liv. II, ch. 1 et suiv. Le titre seul fait voir la mauvaise foi ou l'ignorance de cet écrivain, comme si l'église latine seule avait ces deux sacrements, et non l'église grecque, l'église russe et toutes les sectes les plus anciennes de l'Orient!

quent très-connue, que le lecteur pouvait facilement suppléer, de même qu'on ne dit rien de la communion donnée à de saints personnages de l'antiquité; 3. parce que les anciens considéraient ce sacrement comme le complément de la pénitence, et ils le comprenaient implicitement lorsqu'ils disaient que les malades s'étaient confessés; 4. à cause des nombreux motifs qui rendaient l'usage de ce sacrement beaucoup plus rare autrefois, parce que, d'après Innocent I, on refusait l'extrême-onction à tous ceux qui passaient par tous les degrés de la pénitence; parce qu'un grand nombre demandait la grâce du baptême seulement à la fin de leur vie; puis, dans ce temps, une foule allait au martyre sans l'extrême-onction; enfin, parce que ce n'était pas l'habitude, dans l'Eglise, d'administrer ce sacrement à ceux qui avaient mené une vie innocente, comme on le voit dans la vie d'Adhélard, abbé de Corby, écrite par Paschase Radbert (1).

Rép. II. *Je nie* qu'aucun écrivain des quatre premiers siècles n'ait parlé de l'extrême-onction, et que tous les biographes des saints n'aient jamais dit un mot de l'administration de ce sacrement jusqu'au IXe siècle. En effet, nous avons cité parmi les Grecs, Origène, au IIIe, Victor d'Antioche, saint Chrysostôme, saint Cyrille, au IVe et au Ve; parmi les Latins, Innocent, Possidius, qui ont parlé de ce sacrement comme d'une chose très-connue et usitée depuis le temps des apôtres et des Pères de l'Eglise. Ensuite, Grégoire de Tours rapporte, dès la naissance de l'église de France, que l'extrême-onction fut administrée par saint Népotien à un certain Artemius (2); nous avons encore un témoin d'un fait semblable dans la personne d'un abbé nommé Eugendus, qui mourut en 510, au récit de son biographe (3), pour ne rien dire de la reine

(1) On y lit en effet ces paroles : « Lorsque cet évêque eut commencé à » nous demander s'il devait recevoir l'onction, ainsi que l'avait établi saint » Jacques, nous l'interrogeâmes pour savoir s'il le désirait, parce que nous » savions très-bien qu'il n'était point en état de péché; » œuvres de saint Paschase, édit. de Sirmond, col. 1681. Or, cette question eût été tout-à-fait inutile, si l'Eglise eût été alors dans l'usage de donner l'extrême-onction à ceux que l'on ne croyait pas en état de péché. Voir Launoy, ouv. cit., ch. 2, observ. 2. Après ces paroles, Radbert continue : « Ayant entendu cela, il leva » les yeux au ciel et persista à l'exiger. »

(2) Histoire de l'église des Francs, liv. I, ch. 41. Il dit en effet : « Saint » Népotien passait pour avoir été le quatrième évêque d'Auvergne. Artemius » fut visité dans une maladie par saint Népotien, qui lui donna l'extrême-» onction, et recouvra la santé par un bienfait de la Providence. »

(3) Voir Mabillon, Actes des saints de l'ordre de saint Benoît, p. 576.

sainte Clotilde, qui, ainsi qu'on le voit dans son histoire, « reçut d'abord l'extrême-onction de la main d'un prêtre, » puis la sainte eucharistie, et d'une foule d'autres, qui tous fleurirent avant le IX[e] siècle (1).

Pour la deuxième, je le nie. Parce que Origène parle en cet endroit de l'extrême-onction et de la pénitence; or, il assigne deux différences entre l'un et l'autre sacrement : *la première,* c'est qu'on donne l'extrême-onction avec de l'huile, et seulement aux malades, tandis qu'il n'en est point de même de la pénitence; *la seconde,* c'est que la pénitence et la confession remettent les péchés les plus énormes, et que l'extrême-onction ne remet que les péchés véniels.

Pour la troisième, je distingue : Les Pères qu'on nous oppose disent que les hérétiques donnaient une onction superstitieuse, avec des formules barbares et inconnues, pour obtenir je ne sais quelle espèce de rédemption, *je l'accorde;* une onction telle que la donne l'Eglise catholique, *je le nie.* C'est-à-dire, de même que ces hérétiques souillèrent le baptême, l'eucharistie et les autres sacrements, ils simulèrent dans leurs profanations sacriléges le sacrement de l'extrême-onction. Car l'hérésie qui refuse de garder la vérité, cherche au moins à l'imiter. Or, les superstitions employées par ces hérétiques, auprès des mourants, est une preuve incontestable de la pratique et de la foi de l'Eglise catholique; car ils n'auraient pas conservé cette cérémonie, et ils ne l'auraient pas corrompue, s'ils ne l'eussent reçue de l'Eglise dont ils s'étaient séparés (2).

Pour la quatrième, je distingue : Decentius doute du sujet et du ministre de ce sacrement, *je l'accorde;* de sa vérité, *je le nie.* Ce qui est prouvé par les paroles d'Innocent, ou par sa réponse à Decentius.

(1) Voy. Chardon, Histoire de l'extrême-onction, pag. 400 et suiv.

(2) Il suffit de jeter les yeux sur les auteurs que nous avons cités pour comprendre que ces hérétiques avaient adopté une cérémonie superstitieuse. Contentons-nous de citer ce que saint Irénée dit des valentiniens, loc. cit., d'après la traduction de Billius : « Il y en a d'autres, dit-il, qui sauvent l'âme » des mourants en versant sur leur tête un mélange d'eau et d'huile, en faisant » les invocations que nous avons rapportées plus haut. Ils en agissent ainsi » pour que ces moribonds ne puissent être pris et entraînés par les princi- » pautés et les puissances supérieures, et afin que leur homme intérieur monte » plus haut d'une manière invisible, et que leur corps reste parmi les choses » créées. » Les invocations qu'a rapportées saint Irénée sont : *Basema, Chamassi, Baenaora, Mystadia, Ruada, Cusia, Babephor, Calathi.* Qu'est-ce que tout cela a de commun avec l'extrême-onction? Voy. Feuardent, ch. 18 de cet ouvrage.

Pour la cinquième, je distingue : D'après les commentaires, l'extrême-onction n'est pas un des sacrements qui impriment un caractère, et qui ne peuvent être donnés une seconde fois, *je l'accorde;* elle n'est pas un sacrement proprement dit, *je le nie.* Autrement il ne l'aurait pas comparé à la pénitence, qui, bien qu'elle puisse être réitérée, est néanmoins un sacrement.

Inst. Quel est l'homme tant soit peu réfléchi qui pourra ranger au nombre des sacrements l'extrême-onction, qui fait un sujet d'amères discussicns entre les principaux théologiens catholiques, quant à sa matière, sa forme, son ministre, son sujet et ses effets?

Rép. Je distingue : Mais de manière à ce que ces discussions ne touchent jamais à son essence, *je l'accorde;* mais *je le nie,* si on soutient qu'elles y portent atteinte. Car tous les théologiens sont unanimes à reconnaître l'extrême-onction comme un véritable et réel sacrement. Cette vérité fondamentale une fois reconnue, ils discutent sur des points secondaires, comme le font les protestants eux-mêmes; mais ces discussions se faisant en dehors du dogme, elles ne peuvent nuire à sa vérité.

Les corollaires suivants démontreront ce qu'il y a de plus probable sur chacune de ces questions.

CHAPITRE II.

CONCLUSIONS SUR CHACUNE DES PARTIES DU SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION.

I. Les anciens n'ont jamais mis en doute l'institution divine de ce sacrement, puisqu'il leur eût suffi de suivre l'onction avec de l'huile sainte par l'Apôtre, jusqu'à l'époque où, dans les siècles postérieurs, les scholastiques commencèrent à poser la question si Jésus-Christ, ou l'apôtre saint Jacques, muni d'une autorité spéciale du Sauveur, ou poussé par une inspiration secrète du Saint-Esprit, avait institué ce sacrement (1), ou si Notre-Seigneur Jésus-Christ l'a institué médiatement ou immédiatement. Les sentiments furent partagés. Depuis le concile de Trente, il n'est guère permis de douter que Jésus-

(1) Telle a été entre autres l'opinion de saint Bonaventure, de Brulifer, de Peresius et d'une foule d'autres scholastiques.

Christ ne l'ait institué immédiatement, et que saint Jacques ne l'ait ensuite promulgué (1).

II. On sait que la matière qu'on appelle éloignée est l'huile d'olive, selon les paroles de l'apôtre saint Jacques. Le mot d'huile sans aucun mélange signifie que c'est là la matière du sacrement. Les euchologes grecs (2), les rituels latins (3) et les Pères font mention de l'huile d'olive. Si les Pères nomment quelquefois le *saint-chrême* en parlant de ce sacrement, cela ne doit s'appliquer qu'à l'onction que les Grecs appellent *chrême* (4). Il existe une vive controverse touchant la bénédiction attachée à cette huile. Les Pères du concile de Trente disent à cet égard : « D'après la tradition apostolique » venue jusqu'à nous sans interruption..... l'Eglise a cru » que la matière de ce sacrement était l'huile bénite par » l'évêque (5). » Innocent I, ainsi que nous l'avons vu, parle de cette bénédiction; mais on ne peut pas savoir d'une manière certaine si cette bénédiction est de nécessité de précepte divin, ou de l'essence du sacrement, ou simplement de précepte ecclésiastique, comme le croient de graves théologiens, et qui, pour cette raison, disent qu'elle n'est pas de l'essence du sacrement (6). Cependant, personne ne doute que, dans la

(1) Amolo, évêque de Lyon, qui florissait avant le IXe siècle, réunit ces deux opinions en écrivant ces paroles à Théobald, évêque de Langres : « Quand » il y a des malades qui touchent à leur fin, chacun s'empresse d'appeler les » prêtres de l'Eglise, comme le veut *l'Evangile et le précepte apostolique.* »

(2) Voir l'Euchologe de Goar, pag. 435 et 436, n. 26; Arcudius, de la Concorde, etc., liv. V, ch. 1, où il dit : « La matière est l'huile pure, sans aucun » mélange d'aromates, comme le baume de la confirmation. » De même tous les auteurs grecs.

(3) Martène, des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, part. II, ch. 7, art. 4.

(4) La conjecture de Suarez ne manque cependant pas d'une certaine probabilité quand il dit, t. IV, sur la III part. de saint Thomas, disp. 40, sect. 1, n. 10 : « Bien mieux, il paraît que l'Eglise a employé quelquefois cette matière » (un mélange d'huile et de baume), même pour oindre les malades. » Ceci répond à l'objection de Basnage, tirée de saint Jean Damascène, dans son discours sur ceux qui sont morts dans la foi, n. 18 : « Car celui qui a com» mencé à oindre un malade de baume (en grec μύρῳ), ou de toute autre » huile bénite, » ainsi que l'Ordo romain, t. X, Biblioth. des Pères, p. 70, où la matière de l'extrême-onction est appelée *une huile de composition et de mélange* (je n'ai pu cependant découvrir ce texte dans aucun des Ordo romains que j'ai consultés). Il ne faut point dire cependant, avec Basnage, que la matière de ce sacrement a été changée, parce qu'il a pu se faire qu'on ait mêlé à l'huile quelque petite quantité d'un autre liquide quelconque; Suarez fait remarquer avec beaucoup de justesse que ce mélange n'a pu altérer la véritable matière.

(5) Session XIV, de l'Extrême-Onction, ch. 1.

(6) Voy. Benoît XIV, du Synode diocésain, liv. VIII, ch. 7, § 4.

pratique, on ne doive tenir le parti le plus sûr dans l'administration de ce sacrement. Ce qu'il y a de positif, c'est que, d'après la remarque de Benoît XIV, les prêtres peuvent faire cette bénédiction avec une permission expresse ou tacite du souverain pontife. Il est également certain que, dans l'Orient, les prêtres ont toujours béni l'huile des infirmes, sans qu'on ait jamais récriminé contre cet usage (1).

III. Quant aux parties du corps qu'il faut oindre, ou à la matière prochaine, il n'y a qu'une seule chose à dire, c'est qu'il faut suivre le rite de l'Église où l'on se trouve. Car il y a sous ce rapport une prodigieuse diversité de pratique. Autrefois on faisait les onctions et on en fait encore, tantôt plus, tantôt moins, sur différentes parties du corps (2). Tantôt on ne faisait qu'une onction, comme on le voit dans la vie de saint Eugendus, qui n'en reçut qu'une seule sur la poitrine (3). Et même, dans l'Eglise romaine, en cas de danger pressant, on se contente d'oindre le front du malade avec une formule générale.

IV. On remarque la même divergence pour la forme, qui fut longtemps indicative dans l'église latine; telle était en effet la formule de saint Ambroise, du temps de saint Bonaventure : « Je vous oins de l'huile sanctifiée au nom du Père, » du Fils et du Saint-Esprit, afin que, comme un généreux » soldat, vous soyez prêt à surmonter les puissances de l'enfer » qui vont vous livrer bataille (4). » Le Sacramentaire de

(1) Ibid. Cependant Suarez soutient, dans l'ouvrage que nous avons cité, n. 8, que la bénédiction de l'évêque est tellement nécessaire de précepte divin, que le souverain pontife lui-même ne peut la permettre à un simple prêtre. Il paraît que ce grand docteur n'a jamais lu les euchologues des Grecs, qui constatent que les prêtres ont béni l'huile des infirmes, de temps immémorial, par une permission des souverains pontifes. Benoît XIV dit que cet usage est encore reçu chez les Arméniens, ainsi que de toutes les autres communions orientales, qu'il eut l'approbation d'Innocent VIII, et qu'il fut confirmé une seconde fois par Benoît XIV.

(2) Voy. Martène, loc. cit., § 8; Launoy, ouv. cit., Explication de la tradition de l'Eglise touchant les différentes parties du corps, etc.

(3) On voit dans ce passage de la vie écrite par Mabillon : « Ce vénérable » Père, âgé de près de soixante ans et six mois, se trouvant malade..... » ayant fait venir auprès de lui un de ses frères, auquel il avait confié le » soin, par une permission spéciale, de donner l'extrême-onction aux ma» lades, il lui demanda très-secrètement d'oindre sa poitrine de l'huile des » infirmes, *comme il est d'usage.* » Or, dans le Sacramentaire de saint Grégoire de Tours, on dit après la récitation des trois oraisons pour l'onction des malades : « Qu'on lui fasse un signe de croix *au front* avec l'huile bénite. »

(4) Voir saint Bonaventure dans la 4, dist. 25, quest. 4. Voir aussi Martène,

saint Grégoire contient également cette formule : « Je t'oins » de l'huile sainte, etc. (1); » on y accompagnait cette onction de plus ou moins de prières, de la lecture des épîtres de saint Paul et de saint Jacques, des psaumes de la pénitence, etc. (2). Toutes ces formes différentes, que nous savons avoir été en usage dans l'Eglise pendant plusieurs siècles, nous permettent de conclure que la forme déprécatoire n'est pas de l'essence du sacrement, comme quelques scholastiques l'ont pensé (3); nous en concluons encore qu'il n'est pas nécessaire que la forme exprime tous les effets du sacrement; car, de même qu'on ne faisait pas une mention expresse, anciennement, de la rémission des péchés, de même la forme usitée de nos jours ne dit rien de la force et du courage donnés par ce sacrement pour surmonter les embûches et les tentations du démon. En effet, elle est conçue en ces termes : « Que par » cette onction et sa clémence infinie, le Seigneur vous » pardonne tous les péchés que vous avez commis par la » vue, le toucher, etc. »

V. Il n'est donc plus permis de douter que le prêtre ne soit le ministre propre au sacrement, comme le prouvent les paroles de l'apôtre saint Jacques, expliquées par toute l'antiquité (4).

loc. cit., où il cite plusieurs Ordo très-anciens qui n'ont que la forme indicative : *Je t'oins de l'huile bénite,* ou *j'oins tes yeux, j'oins tes pieds,* etc.

(1) Œuvres de saint Grégoire, édit. Maur, t. III, p. 236. Voyez-y encore la note de Hugues Ménard, qui a réuni encore plusieurs autres formules indicatives, et qui les défend à outrance.

(2) Voyez les auteurs cités.

(3) On remarque dans ce nombre Simonnet, qui soutint, contre la foi de tous les anciens documents, ainsi que nous l'avons vu, que l'absolution donnée par forme déprécatoire était nulle (traité 16, de l'Extrême-Onction, discuss. 1, art. 3, rép. 3), malgré que tous ces anciens documents arguent de nullité la forme de l'extrême-onction donnée sous forme indicative. Les anciens scholastiques méritaient quelque indulgence, parce qu'on n'avait pas découvert alors les documents qui l'ont été depuis. Aussi Ménard et dom Martène les traitent-ils trop sévèrement, puisque ce dernier écrit au passage cité, art. 3, § 9 : « Ces (paroles) sont énoncées, dans certains rituels, sous forme absolue; » dans d'autres, en mode déprécatoire, et dans quelques-uns, en partie sous » forme absolue et en partie sous forme déprécatoire. Les scholastiques élèvent » à ce sujet une discussion inutile, parce que peu importe sous quelle forme » elles soient énoncées, pourvu qu'elles le soient *au nom du Seigneur,* seule » condition exigée par l'apôtre saint Jacques. Toutes leurs subtilités n'ont pu » détruire la forme absolue approuvée par toute l'antiquité, et que ne repoussent pas les théologiens les plus distingués. »

(4) Les anciens protestants entendaient par la dénomination de *prêtres* les *hommes avancés en âge;* Carpzovius entend des hommes expérimentés, pieux, intelligents, etc. D'autres, comme nous l'avons vu plus haut, l'entendent d'hommes habiles dans l'art de la médecine; mais maintenant ils disent que

On ne doit donc donner aucun crédit aux assertions de Basnage (1) et de Launoy (2), qui soutiennent que les diacres, et quelquefois même des laïques, ont administré ce sacrement en cas de nécessité. Or, les raisons qu'ils en donnent sont futiles et sans apparence de vérité. Et d'abord, ils ne le trouvent point dans les paroles d'Innocent I : « Non-seulement » les prêtres, mais encore tous les chrétiens doivent employer » l'huile consacrée par l'évêque dans l'administration du sa- » crement de l'extrême-onction, pour leurs besoins et ceux » des leurs; » car ces mots dans l'*onction*, veulent dire une *onction passive* et non une *onction active*, c'est-à-dire qu'on doit les entendre, non de la collation, mais de la réception de ce sacrement, comme le démontre 1. tout le texte et le raisonnement du souverain pontife; 2. de l'absurdité qui s'ensuivrait si on ne prenait pas les paroles du pape dans le sens que nous avons indiqué, c'est-à-dire que qui que ce soit, prêtre ou laïque, pourrait s'administrer à lui-même l'extrême-onction. Nous laissons donc aux grammairiens le soin de démontrer que ces sortes de gérondifs sont employés très-fréquemment, par les auteurs de la bonne latinité, dans le sens passif. Par exemple, le vers 454 du liv. III des *Géorgiques* de Virgile :

.....On nourrit le vice et on l'entretient en le cachant,

c'est-à-dire, quand on ne le dévoile pas (3).

ces paroles signifient les ministres de l'Eglise. C'est pour cela que Rosenmuller et Nœsselt., feuille 1, p. 258, font observer que la dénomination de prêtres de l'*Eglise*, dans le Nouveau-Testament, s'applique toujours aux dignitaires, aux docteurs et aux chefs de l'Eglise.

(1) Annales politico-ecclésiastiques, ann. 58, n. 10.

(2) Ouv. cit., Explication de la tradition de l'Eglise touchant le ministre, etc., observ. 2 et 3.

(3) Voy. Coustant, dans ses notes sur ce passage, où il montre que ceux qui disent que le pape Innocent I a voulu donner le droit à tous les chrétiens de s'administrer à eux-mêmes, ainsi qu'à leurs malades, l'extrême-onction, et qui prétendent qu'il a dit que tous les fidèles étaient les ministres de ce sacrement, ont faussé l'idée de ce pontife, surtout quand il veut parler, non du ministre de l'extrême-onction, mais de celui à qui on peut la donner. Car il passe de là à l'autre question, savoir, s'il appartient tellement aux prêtres d'administrer ce sacrement, que les évêques eux-mêmes ne le puissent pas; et qu'il accuse de fausseté cette opinion de quelques-uns à ce sujet, sur quoi Decentius l'avait consulté. La question de Decentius indique clairement combien cette créance de ces chrétiens, qui pensaient pouvoir administrer l'extrême-onction à leurs malades, s'éloignait de la foi de cette époque. Ceci nous fait voir combien Basnage et Launoy ont fait preuve de peu de sens en cette occasion.

Les paroles du vénérable Bède, lequel, dans le chap. 5 sur l'épître de saint Jacques, exhorte les malades à se souvenir qu'ils seront soulagés par l'intervention des vieillards, et de ne pas confier les causes de leur maladie à des jeunes gens ou à des hommes sans expérience, ne le prouvent pas davantage. Car, ainsi qu'il appert par la suite de cet écrit, Bède avait expliqué ces paroles de saint Jacques : « Quelqu'un de vous » est-il malade? » non-seulement en sens littéral, d'une infirmité corporelle, mais encore en sens métaphorique des maladies de l'âme ; aussi avait-il raison d'engager à recourir à des prêtres âgés, dans le sacrement de pénitence, où, quand il s'agit du salut éternel, ils l'emportent sur les jeunes par leur science, leur autorité et leur expérience.

La preuve n'en est pas non plus dans les monuments ecclésiastiques, réunis par Basnage et Launoy, ainsi que dans l'autorité de Thomas de Walden; car ces monuments ne se rapportent qu'à une onction cérémonielle (1). Or, l'autorité de Thomas n'est pas telle que nous devions la préférer à celle du concile de Trente.

Il importe peu à l'essence du sacrement qu'il soit administré par un ou plusieurs prêtres; car malgré qu'il le fut autrefois par plusieurs dans les deux églises d'Orient et d'Occident (voir Martène, loc. cit., art. 3 et 4), il y a une foule de cas où l'extrême-onction ne fut donnée que par un seul prêtre (2). Il appartient donc à l'Eglise de déterminer les

(1) J'ai examiné tous les monuments accusés par ces auteurs, et je n'en ai pas trouvé un seul qui n'eût rapport à l'onction cérémonielle pratiquée alors pour demander à Dieu la santé. Quelques autres n'ont aucun rapport au sujet que nous traitons, tels, par exemple, que ceux cités par Basnage, d'après Sulpice-Sévère, dialog. 3, ch. 3, et de saint Augustin, Cité de Dieu, liv. XXII, ch. 8. Il en est ainsi du sermon de saint Eloi, où on lit ces paroles : « Que » le malade reçoive l'eucharistie avec foi et dévotion, et qu'il demande fidèle» ment l'huile bénite à l'Eglise, et qu'elle l'en oigne. » Car, quand même on garderait le sens qui est exprimé dans quelques exemplaires, *qu'il en soit oint,* il est clair qu'il doit l'être par celui qui lui a apporté le saint viatique et l'huile bénite, surtout quand saint Eloi ajoute aussitôt après : « Afin que s'accomplisse » en lui ce qui est écrit : *Quelqu'un de vous est-il malade, qu'il appelle les* » *prêtres de l'Eglise, qu'ils prient sur lui et qu'ils l'oignent de l'huile con-* » *sacrée*, etc.; » ce qui détermine le sens du mot latin *ungatur,* c'est-à-dire qu'il s'efforce, qu'il fasse de manière à être oint; ce qui du reste est établi par les paroles qui suivent. Mais Basnage dissimule tout ceci. Voy. Benoît XIV, du Synode, liv. VIII, ch. 4, §§ 1 et suiv.

(2) L'exemple que nous avons cité de saint Eugendus, administré par un seul prêtre, le démontre clairement, et d'Artemius, qui reçut l'extrême-onction de saint Népotien seul. Martène cite d'autres exemples qui réfutent l'erreur des Grecs, et nommément celle de Siméon de Thessalonique, qui regardent

lois qui doivent en régir la discipline. On ne doit donc pas s'étonner qu'il ait été réglé, au moins dans l'église latine, à cause de l'introduction de quelques abus, que l'extrême-onction ne serait donnée que par un seul prêtre, c'est-à-dire par le curé (voy. Benoît XIV, loc. cit., § 6).

VI. Tous les théologiens catholiques s'accordent maintenant à dire que les sujets de l'extrême-onction ne sont que les adultes baptisés et dangereusement malades, contre Daillé, qui soutient que c'était autrefois l'usage de donner l'extrême-onction en toute rencontre, aux enfants même bien portants. Contradictoirement à cette opinion, nous avons 1. les propres paroles de l'apôtre saint Jacques, comme nous l'avons dit plus haut; 2. la pratique constante de l'Eglise (voir Martène, loc. cit., art. 1); 3. tous les saints Pères et les rituels. Si quelques monuments semblent attester le contraire, il faut l'attribuer à une permission particulière de Dieu (1), à l'ignorance, ou enfin au même principe, en vertu duquel on donnait l'extrême-onction aux vieillards (2). Quant à l'usage particulier aux Grecs, et à quelques autres églises d'Orient, d'oindre les personnes en santé, Renaudot prouve qu'ils n'avaient point l'intention, en faisant cela, de donner un sacre-

comme nulle l'extrême-onction administrée par un seul prêtre. Ils prétendent qu'il en faut au moins trois pour cela. Mais voyez contre ces adversaires ce qu'a écrit Arcudius, liv. V, ch. 6 de l'ouvrage cité.

(1) L'unique exemple rapporté par le P. Martène, de l'extrême-onction donnée à des personnes en santé, est celui d'Odilia, fille du comte Hermann et de la comtesse Mathilde, qui, étant allée le vendredi-saint au monastère de Saint-Vannes, saine et bien portante, comme on le voit dans la chronique de Verdun, fut avertie par l'abbé Richard qu'elle mourrait le lendemain, reçut l'extrême-onction de cet abbé et mourut en effet, ainsi qu'on le lui avait prédit. Mais on voit que c'est là un fait extraordinaire qui ne peut être donné comme un exemple. Car il est faux de dire que ceux qui sont avertis miraculeusement de leur mort imminente commencent dès ce moment à souffrir d'une maladie intérieure, ce qui arrive souvent, malgré qu'ils aient toute l'apparence de la santé, et qu'ils ont été administrés au même titre que les vieillards en décrépitude, auxquels nous avons dit qu'on devait donner l'extrême-onction. Benoît XIV rapporte d'autres exemples, loc. cit., ch. 5, § 2, auxquels on doit faire la même réponse.

(2) Car la vieillesse elle-même est une maladie d'autant plus grave et d'autant plus incurable, qu'elle doit amener une mort prochaine. En effet, les vieillards meurent « comme s'éteint une flamme qui n'a plus d'aliment, ainsi que s'exprime Cicéron dans le Traité de la vieillesse, ch. 20, et l'âge enlève la vie » aux vieillards comme la maturité fait tomber le fruit de la branche. » C'est donc pour cela que les rituels, entre autres le Rituel romain, § 7, saint Charles Borromée, dans le IV concile de Milan, titre 6, de l'Extrême-Onction, ont prescrit de la leur administrer.

ment, mais que ce n'était qu'une onction cérémonielle qu'ils faisaient par pure dévotion (1). Mais quand nous disons que les personnes gravement malades sont les sujets de ce sacrement, nous ne voulons pas dire qu'il ne faille l'administrer qu'aux malades qui sont, comme on dit, à toute extrémité; car on irait contre la pensée de l'Eglise et contre la fin secondaire de ce sacrement, qui est de rendre la santé, si cela est expédient pour le salut de l'âme (2); car ce sacrement ne produisant point cet effet d'une manière miraculeuse, on ne doit pas le différer jusqu'à ce que le miracle devienne nécessaire; de plus, cette prolongation est pernicieuse, parce qu'en attendant jusqu'au dernier moment, il arrive souvent que le malade meurt sans avoir reçu ce sacrement salutaire, et par conséquent sans avoir produit d'actes de contrition, et qu'elle fournit aux hérétiques une occasion de calomnier l'Eglise, en disant d'elle, ainsi que le fait Calvin, qu'elle imprègne de son huile des cadavres qui n'ont plus qu'un souffle (3).

Nous devons faire observer que l'Eglise n'a pas toujours suivi les mêmes règles dans l'administration de ce sacrement. On le donnait autrefois, le plus souvent, avant le saint viatique, comme le prouvent les documents que nous avons cités; il est d'usage maintenant de le donner après, quand il y a de graves raisons pour en agir ainsi (4).

(1) Perpétuité de la foi, t. V, liv. V, ch. 3, où l'auteur fait remarquer, outre cela, que les prêtres de l'Orient récitaient les prières sur les malades qui accompagnent l'onction sacramentelle, mais qu'ils ne les font point quand ils oignent des personnes bien portantes. Voy. encore l'Euchologe de saint Grégoire, pag. 432 et 728.

(2) Ceci s'accorde avec ce que dit le Catéchisme romain, p. II, ch. 6, § 9 : « Ceux qui attendent que tout espoir de guérison soit perdu pour donner » l'extrême-onction aux malades, et qu'ils n'aient plus le sentiment ni de leur » état ni de ce qu'ils font, commettent une faute grave; car la présence » d'esprit, la foi et une ferme volonté appliquées au sacrement qu'il reçoit, » servent beaucoup à faire obtenir au malade des grâces plus abondantes de » l'extrême-onction. »

(3) Voici ce qu'il dit dans ses Institutions, liv. IV, ch. 19, § 21 : « Ceux-ci » (les catholiques) imprègnent de leur huile, non des malades, mais des » cadavres inanimés, lorsque l'âme est sur le bout des lèvres, ou, comme ils » disent, à l'extrémité. » Du reste, les anciens monuments produits par Ménard et Martène, dans les passages cités, prouvent que l'Eglise était dans l'usage de donner ce sacrement quand les fidèles étaient atteints de maladies graves. Voy. Benoît XIV, pass. cit., ch. 7, §§ 1 et suiv.

(4) Voy. Benoît XIV, loc. cit., ch. 8, où il traite longuement cette matière; il n'est pas nécessaire d'accumuler ici d'autres textes. Bellarmin, de l'Art de bien mourir, liv. II, ch. 7. Il y explique les motifs de la discipline maintenant en vigueur.

VII. Enfin, le concile de Trente nous enseigne que l'effet de ce sacrement est une grâce du Saint-Esprit « qui efface, par » l'onction de l'huile bénite, les péchés, s'il y en a encore à » effacer (1), ainsi que les restes du péché (2); et soulage et » raffermit l'âme du malade en lui inspirant une grande » confiance en la miséricorde de Dieu; lui donne la force de » supporter avec plus de résignation et de patience les incom- » modités et les souffrances de la maladie, et de résister aux » tentations du démon, qui l'attaque avec plus de fureur en ce » moment dangereux; et enfin lui rend la santé du corps, » quand cela est expédient pour le salut (3). » Le Catéchisme romain décrit parfaitement tous ces détails, qu'un poète de renom a renfermés dans ce distique :

Ungor in extremis, ut fiat gratia major,
Et morbus levior, et mea culpa minor.

(1) Les Pères du concile de Trente enseignent en plusieurs endroits que le sacrement de l'extrême-onction remet *par lui-même* les péchés véniels, et que les mortels ne sont remis que *secondairement* et *par accident*. « En effet, » dit le Catéchisme romain, loc. cit., n. 14, ce sacrement n'a pas été institué » pour la rémission des péchés graves, lesquels sont effacés par la vertu des » sacrements de baptême et de pénitence. » Ceux donc qui s'imaginent, avec Sambovius, que l'effet de cette onction n'est pas seulement la rémission des péchés véniels, mais encore des péchés mortels, vont contre l'enseignement du Catéchisme romain et même contre le sentiment de l'Eglise universelle, qui n'a jamais reconnu que deux sacrements *des morts*, c'est-à-dire le baptême et la pénitence; il faudrait donc en ajouter un troisième, si l'extrême-onction avait été instituée pour effacer par elle-même les péchés mortels. On pourrait dire cependant que ce sacrement a été fait pour remettre même directement les péchés mortels, mais ceux-là uniquement dont le pénitent n'a pas conscience, pour quelque raison que ce puisse être. Nic. Serarius examine à fond ce sujet dans l'ouvrage que nous avons cité, ch. 11, n. 113 et suiv. Voy. aussi saint Thomas, dans le Supplément, quest. 30, art. 1, et liv. IV, de la Somme contre les Gentils, ch. 75. Ainsi se concilie ce qui paraissait d'abord contradictoire. D'où les théologiens concluent que ce sacrement peut sauver une âme qui eût été damnée si elle ne l'avait pas reçu.

(2) On entend par là une espèce de langueur et de faiblesse qui nous empêche d'accomplir des bonnes œuvres et de les faire avec zèle, ou bien encore cette inclination corrompue de la volonté qui nous porte au vice et nous entraîne, par une impulsion malheureuse, à céder à nos passions. Mais comme cette double affection de l'âme, que l'on contracte par l'habitude du péché, doit avoir son remède efficace, il n'y a pas de temps plus favorable que celui où, accablés par la maladie, nous sommes en danger de perdre la vie. Car nous craignons la mort, et cette crainte reçoit encore une force puissante du souvenir de nos péchés et du terrible jugement que nous sommes sur le point de subir. Afin que l'âme ne succombe pas à cette terreur et qu'elle puisse attendre la mort avec calme, elle doit être encouragée et fortifiée, être remplie d'une sainte joie et délivrée du reste de ses péchés.

(3) Session XIV, de l'Extrême-Onction, ch. 2.

TRAITÉ DE L'ORDRE,

PAR LE R. P. PERRONE.



AVANT-PROPOS.

1. S'il y a dans toute la théologie une question qui *nous* intéresse, *nous* qui avons été choisis pour être l'héritage du Seigneur, qui avons été faits les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu, c'est assurément celle que nous abordons dans ce traité. Car il s'agit de l'ordre, c'est-à-dire de ce rite qui, nous séparant du commun des fidèles, nous fait entrer dans la hiérarchie ecclésiastique pour remplir les fonctions sacerdotales, afin de travailler dans toute l'étendue de notre pouvoir à la gloire de toute l'Eglise et au salut éternel des âmes.

2. Les saints Pères acceptent l'expression *ordre* dans un double sens; pour l'ordination elle-même, ou le rite au moyen duquel l'Eglise consacre ses ministres, ou bien pour la hiérarchie ecclésiastique, c'est-à-dire le degré et l'ordre des ministres de l'Eglise, selon l'expression naturelle de ce mot (1). Les Latins disent, dans le premier sens, *ordination* ou *ordination sacrée,* et les Grecs χειροτονία, ou *extension* et *présentation des mains,* et quelquefois χειροθεσία, ou *imposition des mains* (2).

3. Nous nous proposons de traiter de l'ordre pris dans la première acception. De là, l'ordre pris dans le premier sens nous conduit à établir la vérité du sacrement et à rechercher quels sont les rites et les degrés que renferme cette éminente dignité, et quelle est la forme, la matière, le ministre et le sujet de chacun d'eux. Nous ajouterons encore un autre chapitre pour mettre en lumière la plus belle gloire de l'ordre ecclésiastique, qui consiste dans la profession de la continence.

(1) C'est dans ce sens que saint Augustin dit dans la Cité de Dieu, liv. XLIX, ch. 13, n. 1 : « L'ordre est la distribution et l'accord régulier des dissonnances entre elles..... »

(2) Voir Witasse, Traité du sacrement de l'ordre, part. I, quest. 1, art. 1. Il faut faire observer avec Pétau, dans sa Hiérarchie ecclésiastique, liv. I, chap. 8, n. 10, que le mot grec χειροτονιας a un double sens, et qu'il signifie souvent le sacrement de l'ordre ou l'ordination, et d'autres fois la simple élection qui se faisait par les suffrages du peuple. Les novateurs ont souvent abusé du double sens de ce terme.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA VÉRITÉ DU SACREMENT DE L'ORDRE.

4. On définit ordinairement l'ordre : « Un rite sacré, ou un » sacrement de la nouvelle loi institué par Notre-Seigneur » Jésus-Christ, qui donne le pouvoir de célébrer et d'admi- » nistrer les sacrements, ainsi que de faire les autres fonctions » ecclésiastiques. » En disant que l'ordre est un rite sacré, on comprend par là tous les autres degrés ou les différents ordres, même ceux qui, d'après le sentiment de plusieurs, n'ont pas la raison de sacrement. Quand on dit que c'est un sacrement, il ne s'applique en cette qualité qu'aux degrés ou ordres où l'on reconnaît réellement la raison du sacrement.

5. Les novateurs du XVI[e] siècle furent les premiers qui osèrent attaquer la vérité de ce sacrement, malgré leur attention à n'employer dans la discussion que des paroles ambiguës et fallacieuses (1). Aussi, malgré qu'ils imposent les mains à leurs pasteurs, élus et approuvés par les princes ou les magistrats, ils disent tous néanmoins, à l'exception des anglicans, que cette action n'est point un véritable sacrement, qui a le pouvoir de donner la grâce et d'imprimer dans l'âme une marque spirituelle et un caractère ineffaçable, et qui, enfin, puisse donner le pouvoir d'instruire, de célébrer et d'administrer les sacrements, mais que ce n'est qu'une pure cérémonie par laquelle on déclare que le pasteur élu est investi d'un office sacré et qu'il a droit de l'exercer. Car, selon leur doctrine, tous les fidèles sont prêtres en vertu de leur baptême, et qu'il ne leur faut que la délégation pour en remplir les fonctions. Nous établissons donc contre cette erreur la proposition suivante :

PROPOSITION.

L'ordre, ou l'ordination sacrée, est un vrai et réel sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

6. Cette proposition est de foi et a été décrétée en ces termes par le saint concile de Trente, session XXIII, canon 3 : « Si

(1) Voy. Witasse, liv. cit., art. 2.

» quelqu'un dit que l'ordre ou l'ordination sainte n'est point » un vrai et réel sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-» Christ, ou n'est qu'une invention des hommes imaginée par » des gens ignorants des choses ecclésiastiques, ou que ce » n'est qu'un mode d'élection des ministres de la parole de » Dieu et des sacrements, qu'il soit anathème. »

7. Or, cette vérité est constatée tant par l'Ecriture sainte que par la tradition. En effet, saint Paul, en parlant de l'ordination de Timothée dans sa I épître, lui dit au ch. 4, v. 14 : « Ne négligez pas la grâce qui est en vous, qui vous a été » donnée, suivant une révélation prophétique, par l'imposition » des mains des prêtres. » Et encore dans la II à Timothée, ch. 1, v. 6 : « Je vous avertis de rallumer ce feu de la grâce » de Dieu, que vous avez reçue par l'imposition de mes » mains; » et expliquant ensuite quelle est cette grâce, il ajoute immédiatement : « Car Dieu ne nous a pas donné un » esprit de timidité, mais un esprit de courage, d'amour et de » sagesse. » Or, ces paroles renferment trois conditions qui, de l'aveu de nos adversaires, sont requises et suffisantes pour constituer un véritable et réel sacrement, savoir, le rite extérieur dans l'imposition des mains, la promesse de la grâce attachée à ce rite, et de plus l'institution divine, qui est la conséquence de la promesse de la grâce. Car Dieu seul peut instituer un rite extérieur qui ait non-seulement la puissance de signifier la grâce, mais encore de la donner.

8. Elle est encore établie sur la constante et perpétuelle tradition de l'Eglise, ainsi que l'attestent les Pères les plus renommés, parmi lesquels les uns appellent la sainte ordination *un sacrement*, comme saint Léon, martyr (1), et saint Grégoire, martyr (2); les autres disent que Dieu donne *une grâce invisible* dans ce sacrement, comme saint Ambroise (3) et saint Grégoire de Nysse (4); d'autres, enfin, qui n'ont pas fait difficulté de

(1) Ep. 12, à l'évêque de la Mauritanie césarienne, ch. 5, édit. des Ballerini, où il dit : « Qui donc osera supporter qu'on fasse une telle injure à un si » grand sacrement? » Il parle ici des ordinations tumultueuses faites dans le trouble et le désordre.

(2) Liv. IV, sur le I liv. des Rois, ch. 5, n. 1 : « Celui, dit-il, qui est promu » aux ordres est légitimement consacré intérieurement, s'il est fortifié dans » l'âme par la vertu du sacrement. »

(3) Liv. I, du Saint-Esprit, ch. 5, n. 71, et serm. 10, sur le Ps. 118, n. 17.

(4) Discours sur le baptême de Jésus-Christ; ses œuvres publiées à Paris, en 1615, t. II, p. 802 : « La même puissance des paroles de Jésus-Christ,

comparer l'ordre avec le baptême, tellement qu'ils posaient en principe que l'un et l'autre étaient un véritable sacrement, et que tous deux avaient la même raison de sacrement, entre autres saint Jérôme, dans son *Dialogue contre les lucifériens,* où il dit qu'il ne faut pas ordonner une seconde fois ceux qui l'avaient été par les hérétiques, parce qu'on ne réitérait pas le baptême à ceux qui l'avaient reçu de leurs mains; car il s'exprime ainsi : « Si celui qui baptise ne peut nuire à la foi de » celui qui est baptisé, celui qui ordonne un prêtre ne l'a pas » souillé dans sa foi, » n. 11, à Vallars. Saint Augustin dit la même chose dans le livre II, contre l'épître de Parménien, où il réfute si victorieusement les donatistes : « Puisque celui qui » a reçu le baptême ne peut pas le perdre, je ne vois pas » pourquoi il perdrait le droit de le donner; car l'un et l'autre » est un sacrement, et l'un et l'autre est conféré à l'homme » par une espèce de consécration : le premier à celui qui est » baptisé, le second à celui qui est ordonné (1). »

9. Nous avons encore pour témoins de cette tradition les conciles œcuméniques de Chalcédoine, le II de Nicée (2), et les synodes provinciaux, tels que celui de Constantinople, tenu en 459, convoqué par Gennadius (3), le I de Braga, en Portugal (4), le VIII de Tolède (5), qui tous déclarent que la grâce est l'effet de l'ordination, et que, pour cette raison, l'ordination a toujours été comprise au nombre des sacrements. Car tel est le langage que tient entre autres le concile de Chalcédoine : « Si un évêque a fait une ordination par intérêt, et qu'il ait » vendu la grâce, qui ne se vend pas... qu'il soit dégradé. »

10. L'accord unanime de toutes les églises et des hérétiques eux-mêmes, de l'origine et de la société desquels se glorifient

» dit-il, rend le prêtre auguste et vénérable, en le séparant du commun des » fidèles, par une bénédiction particulière. En effet, hier et plus tard il était » confondu avec la foule du peuple, mais il devient tout-à-coup docteur, » prêtre, maître de piété, dispensateur des mystères cachés; et tout cela se » fait sans aucun changement extérieur dans ses traits et dans son corps; il » est toujours ce qu'il était auparavant, *ayant son âme invisible transformée* » *en mieux par une sorte de puissance et de grâce invisibles.* »

(1) N. 28. Voir les autres témoignages des saints Pères, dans Bellarmin, du Sacrement de l'ordre, ch. 3, et dans Witasse, à l'endroit cité, q. 1, art. 2.

(2) Concile de Chalcédoine, canon 2, dans Hardouin, Actes des conciles, t. IV, col. 601; celui de Nicée, can. 5, ibid., t. IV, col. 490.

(3) Ibid., t. II, col. 783.

(4) Can. 3, ibid., t. III, col. 386.

(5) Ch. 3, ibid., col. 961.

les hérétiques, est un témoignage des plus manifestes de cette divine tradition. Morin, dans tout son *Commentaire sur les saintes ordinations,* et Renaudot, dans le vol. V de l'ouvrage qui a pour titre : *Perpétuité de la foi catholique,* ont démontré, par toute espèce de preuves, que les Grecs et les Orientaux ont toujours reconnu et enseigné qu'il y avait sept sacrements, et que l'ordination avait toujours été comprise dans ce nombre (1). Bossuet a prouvé, dans l'*Histoire des variations,* que les vaudois, les wicléfites et les hussites ne s'étaient jamais écartés de ce point de foi de la doctrine catholique. C'est donc une constante et perpétuelle tradition de toutes les églises et de tous les temps, et confirmée par les hérétiques eux-mêmes, que l'ordination est un véritable et réel sacrement.

11. L'aveu des protestants modernes, qui n'ont point fait difficulté de reconnaître que le rite de l'ordination confère la grâce divine, vient ajouter encore un surcroît de preuves (2). Telle est en effet la force de la vérité, qu'elle arrache des aveux même à ses adversaires.

Objections.

12. *Obj.* 1. L'imposition des mains, citée dans les passages de l'Ecriture, était un ancien usage des Hébreux, usurpé dans la suite par les apôtres, dans la guérison des malades, dans les prières qu'ils adressaient à Dieu, et enfin dans d'autres circonstances. Il n'est donc pas raisonnable d'en faire l'application particulière à un sacrement, 2. surtout quand l'Ecriture ne dit aucunement qu'elle ait été employée par Jésus-Christ quand il investit ses apôtres du caractère sacerdotal, ou qu'il les mit à la tête de son Eglise. 3. La grâce que l'Apôtre dit avoir com-

(1) Voy. encore Jos.-Simon Assemani, Bibliothèque orientale, t. III, part. I, pag. 356 et 373.

(2) C'est ce que disent, parmi les modernes, D. Marheineke, dans le vol. III de son Système catholiq.; Kaiser, dans la Théologie bibliq., ou le Judaïsme et le catholicisme, Erlangen, 1814; Fessler, qui donne cette formule de l'ordination dans son Manuel liturgique : « Que le pontife qui fait l'ordination » dise en étendant les mains, avec les assistants, sur la tête de celui qui doit » être ordonné : Recevez le Saint-Esprit pour remplir le ministère de l'œuvre » ou de l'office sacerdotal que nous vous conférons par l'imposition des mains; » ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, et ceux dont » vous retiendrez les péchés, ils leur seront retenus. En vertu du pouvoir » qui m'a été donné au nom de Dieu et dans l'Eglise, je vous consacre et je » vous ordonne prêtre de l'église évangélique, héraut de l'Evangile de Jésus- » Christ et dispensateur de ses sacrements, au nom du Père, du Fils, etc. » Esslinger, Apologie de la religion catholique, etc., 1830.

muniquée à Timothée par l'imposition de ses mains n'est point la grâce sanctifiante, mais la grâce des miracles et de prophétie, que l'on appelle ordinairement *grâce gratuite,* ou *gratis data,* et que l'on nomme χάρισμα, pour la distinguer d'une autre grâce sanctifiante, que saint Paul désigne le plus souvent par le mot χάρις. 4. C'est ce qu'il exprime clairement en disant que la grâce donnée à Timothée lui a été donnée *par prophétie,* laquelle est un don gratuit. 5. Aussi les Pères de l'Eglise ont-ils entendu les deux passages de saint Paul, de la grâce des miracles, ou de prophétie, ou encore du pouvoir d'enseigner. 6. Enfin, de quelque manière qu'on explique les passages de saint Paul, on ne peut en tirer aucune preuve en faveur du sacrement de l'ordre. Car il parle de l'imposition des mains *des prêtres;* or, les catholiques ont toujours cru que l'évêque seul, et non les prêtres, pouvait donner le sacrement de l'ordre. 7. De plus, un sacrement de la nouvelle loi doit être commun à tous les chrétiens, tandis que le sacrement de l'ordre est le sacrement particulier des clercs. Donc :

13. *Je réponds à la prem. object. Je distingue :* C'était un rite matériel, *transeat* ou *je l'accorde;* en tant que possédant par le fait du Sauveur la grâce sacramentelle, ou en tant qu'il y attacha la collation de la grâce, *je le nie.* Car autrement il faudrait effacer le baptême du catalogue des sacrements, puisque les anciens Hébreux avaient aussi la cérémonie du baptême (1).

14. *Pour la deuxième, je nie la conség.* Car Jésus-Christ a bien pu conférer la dignité du sacerdoce à ses apôtres, en vertu de son pouvoir souverain, sans un rite particulier, et leur ordonner ensuite d'employer l'imposition des mains pour l'ordination des prêtres. Et nous établissons notre proposition non-seulement sur ce que Jésus-Christ a fait, mais encore sur ce qu'il a ordonné de faire.

15. *Pour la troisième, je le nie,* car c'est une grâce *de vertu et d'amour,* comme il le dit lui-même. Quant à l'expression χάρισμα comparée avec celle de χάρις, il ne s'ensuit rien du tout, soit parce que saint Paul l'emploie dans son épître aux Romains, ch. 5, vers. 15, pour signifier la grâce sanctifiante, en disant : « Il n'en est pas *du péché comme de la grâce,* » en

(1) Voir Lightfoot, Harmonie des quatre évangiles, part. III, sur saint Jean, ch. 3, vers. 23, édition de ses œuvres impr. à Utrecht, 1692, vol. I, pag. 446 et suiv.

grec χάρισμα, soit parce que les Pères grecs les plus anciens appellent χάρισμα la grâce par laquelle nous avons été appelés et nous sommes devenus les enfants de Dieu, tels que saint Clément d'Alexandrie (1), saint Grégoire de Nazianze (2) et Théodoret (3). C'est pourquoi saint Jean Chrysostôme, en expliquant saint Paul, traduit par χάριν ce que saint Paul avait appelé χάρισμα dans le passage qu'on nous objecte, dans son homélie 1, sur la II épître de saint Paul à Timothée, chap. 1, n. 2. Aussi saint Paul a-t-il préféré appeler χάρισμα la grâce qu'il avait communiquée à Timothée, plutôt que χάριν, soit parce que l'ordre accroît et augmente la grâce sanctifiante en ceux qui sont ordonnés prêtres, soit parce qu'elle leur communique des qualités et des grâces nombreuses pour l'utilité et le salut du prochain. Saint Chrysostôme explique admirablement ces paroles de l'Apôtre dans sa II épître à Timothée : « *Je vous » avertis de ressusciter en vous la grâce de Dieu,* c'est-à-dire » la grâce du Saint-Esprit que vous avez reçue, afin de pré- » sider les fidèles, de faire des miracles, et que vous rendiez à » Dieu l'honneur qui lui est dû. Car il ne vous est point donné » de l'éteindre ou de la ressusciter à votre gré (hom. 1, sur la » II à Timothée). » Le saint docteur parle ainsi de *la grâce gratuite,* sans exclure aucunement la grâce sanctifiante. C'est en ce sens qu'il faut entendre les autres Pères de l'Eglise sur la grâce des miracles, ou de prophétie, ou du pouvoir d'enseigner, quel que soit le sens dans lequel ils les aient pris ; les protestants modernes ne semblent pas repousser cette explication (4).

16. *Pour la quatrième, je distingue : Par prophétie* de la future ordination de Timothée, *je l'accorde;* par le don de prophétie, *je le nie* ou *je sous-distingue :* Outre la grâce sanctifiante, *transeat;* à son exclusion, *je le nie.* L'explication qui nous paraît la plus vraisemblable est celle de ceux qui entendent ces paroles de saint Paul, non de l'imposition des mains, mais de la prophétie ou de la révélation que reçut saint Paul,

(1) Liv. 1, ch. 6, p. 931 de son Pédagogue.

(2) Serm. 40, p. 638.

(3) Epître des décrets des Grecs, ch. 28, t. IV, p. 316. Voy. ces exemples et beaucoup d'autres encore dans Svicer, Trésor de l'Eglise, tome II, au mot χάρισμα, § 3.

(4) Voy. Rosenmuller, scholies sur ce passage.

et après laquelle il avait imposé les mains à Timothée et l'avait ordonné évêque, ainsi que celle qu'il lui adressait dans sa I ép., chap. 1, vers. 18 : « Ce que je vous recommande donc, » mon fils Timothée, c'est qu'accomplissant les prophéties » qu'on a faites autrefois de vous (1). »

17. Ce que nous avons répondu à la troisième objection résout la cinquième.

18. *Pour la sixième, je distingue :* C'est-à-dire d'un évêque, *je l'accorde;* d'un simple prêtre, *je le nie.* Car le mot *presbyteri,* ou *presbyterii,* fut toujours amphibologique, comme nous le dirons dans l'occasion, et était employé pour désigner les prêtres du premier et du second ordre, c'est-à-dire les évêques ou les prêtres proprement dits; or, il est prouvé que l'Apôtre voulait désigner les évêques par cette expression, soit par saint Jean Chrysostôme, qui, dans son homélie sur ce passage, déclare que l'Apôtre veut dire ceci : « Il ne parle pas des » prêtres, mais des évêques; en effet, les prêtres n'ordonnaient » pas les évêques; » soit par les plus anciennes traductions qui rendent ces paroles : « Par l'imposition des mains de » l'évêque (2); » enfin par l'apôtre saint Paul lui-même, qui écrit à Timothée dans sa II épître : « Par l'imposition de mes » mains. » D'autres prétendent que le mot *presbyterii* ne se rapporte pas au ministre de l'ordre, mais au sujet ou à celui qui est ordonné, et qu'il veut exprimer l'office du prêtre ou de l'évêque, et que le passage signifie : *Par l'imposition des mains qui vous a fait prêtre.* Or, par cette interprétation approuvée par Calvin lui-même (3), toute difficulté disparaît.

(1) Calvin lui-même suit ce sens dans son comment. sur la I à Timothée, ch. 4, vers. 14, où il dit : « Il (l'Apôtre) dit que *la grâce lui a été donnée par* » *prophétie.* Comment? Parce que le Saint-Esprit avait désigné, par une ré- » vélation, Timothée pour être admis au nombre des pasteurs de l'Eglise. Car » il n'avait pas été élu par le choix des hommes, ainsi que cela se fait ordi- » nairement; et que l'élection du Saint-Esprit l'avait précédée... C'est pour- » quoi le sens de ce passage est que Timothée fut appelé au ministère évan- » gélique par la voix des prophètes, et ensuite qu'il reçut un rite solennel, et » que la grâce du Saint-Esprit le forma à l'exercice de ses fonctions. Ce qui » nous fait conclure que ce rite ne fut pas inutile, parce que Dieu accomplit » par son Saint-Esprit la consécration que les hommes figuraient par l'im- » position des mains. » Quoi de plus clair que ces paroles de l'apôtre de l'hérésie?

(2) La version éthiopienne traduit ainsi les paroles de l'Apôtre : « Avec » l'imposition des mains des évêques. » Voir la Polyglotte de Walton.

(3) Dans son commentaire sur ce passage et dans ses Institutions, liv. IV, ch. 3, § 16.

19. *Pour la septième, je distingue :* Un sacrement de la nouvelle loi doit être commun à tous les fidèles quant au fruit, *transeat* ou *je l'accorde;* quant à la réception, *je le nie.*

CHAPITRE II.

DU NOMBRE ET DE LA DIGNITÉ DES DIFFÉRENTS ORDRES.

20. Le saint concile de Trente, en parlant des saints ordres, session XXIII, chap. 2, s'exprime ainsi : « Le ministère du » sacerdoce étant une chose divine et sacrée, on a pensé, afin » qu'il pût être exercé plus dignement et avec plus de respect, » qu'il y eût dans l'Eglise, par une sage disposition, divers » ordres de ministres attachés d'office au sacerdoce, distri- » bués de la sorte, que ceux qui avaient reçu la tonsure clé- » ricale passassent des ordres mineurs aux ordres majeurs. » Car les saintes Ecritures ne font pas seulement mention des » prêtres, mais elles parlent aussi des diacres, et renferment » dans des expressions très-graves ce qu'il faut surtout re- » marquer dans leur ordination; et on sait que dès le berceau » de l'Eglise, on désigna par leurs noms propres et leurs » offices divers les ordres suivants, tels que ceux d'acolytes, » d'exorcistes, de lecteur et de portier, quoiqu'à des degrés » différents. Car les saints Pères et les conciles rangent le » sous-diaconat parmi les ordres majeurs, qu'ils citent sou- » vent dans leurs écrits, ainsi que quelques autres. » Le canon 2 a décidé ainsi ce point de doctrine : « Si quelqu'un » soutient qu'il n'y a point d'autre ordre dans l'Eglise que le » sacerdoce, et qu'il n'existe ni ordres majeurs ni ordres » mineurs qui conduisent au sacerdoce comme par degrés, » qu'il soit anathème. »

21. En examinant avec attention chacune de ces paroles, tout empreintes d'une admirable sagesse, on verra que le concile de Trente a donné en ces termes toute la doctrine catholique, sans toucher en rien à celle de l'église grecque et offenser les opinions des différentes écoles, et sans s'attacher à un sentiment de préférence à un autre. Car il a défini ce seul point de foi, savoir, qu'il y a dans l'Eglise catholique des ordres mineurs et des ordres majeurs, mais non 1. combien ils sont et ce qu'ils sont; 2. s'ils sont ou s'ils ne sont point d'insti-

tution divine; 3. s'ils ont tous, ou quelques-uns seulement en particulier, la raison de sacrement; 4. s'ils impriment tous indistinctement un caractère; 5. s'ils ont existé simultanément ou successivement.

22. Or, tous les catholiques conviennent : 1. qu'il y a des ordres majeurs et des ordres mineurs, ce qui est un article de foi; 2. que, parmi eux, l'épiscopat, le sacerdoce et le diaconat sont d'institution divine; 3. que la consécration sacerdotale est un véritable sacrement.

23. Les Grecs ne s'accordent pas avec les Latins 1. par rapport au nombre des ordres; les Latins en reconnaissent au moins sept : le sacerdoce, le diaconat, le sous-diaconat, ceux d'acolyte, d'exorciste et de portier. Les Grecs, au contraire, n'en admettent que quatre, savoir : le sacerdoce, le diaconat, l'hypodiaconat et le lectorat. 2. Un autre dissentiment règne entre les Latins et les Grecs : c'est que les premiers mettent le sous-diaconat au nombre des ordres majeurs, du moins depuis plusieurs siècles, et les seconds au nombre des ordres mineurs, qu'ils confèrent pour cette raison hors du sanctuaire, de même que le lectorat.

24. Les Latins ne s'accordent pas encore entre eux 1. à l'égard du nombre des ordres; car la plupart des canonistes, surtout parmi les plus anciens, en comptent neuf, parce qu'ils y comprennent l'épiscopat et la tonsure cléricale, qui est regardée généralement par les théologiens comme une simple cérémonie et comme une préparation aux ordres; ils se disputent encore entre eux à l'effet de savoir 2. si l'épiscopat est un ordre particulier distinct du sacerdoce, ou s'il n'est qu'une extension du sacerdoce et de son caractère. 3. Ils ne s'accordent pas également sur la question de savoir si les ordres mineurs et les ordres majeurs sont d'institution divine, ou s'il y a simplement trois ordres hiérarchiques, savoir : l'épiscopat, le sacerdoce et le diaconat; 4. enfin, si la dignité de sacrement s'applique indifféremment à tous les ordres.

25. Pour nous, fidèles à la méthode que nous avons adoptée, nous établirons les points de foi, ensuite nous traiterons les questions que les théologiens regardent comme sûrement établies; enfin nous ajouterons quelques observations pour éclaircir les points encore en litige parmi les théologiens.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il y a, dans le Nouveau-Testament, un sacerdoce visible et extérieur établi par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui n'est pas commun à tous les fidèles, mais qui est propre et particulier aux apôtres, et que l'Eglise doit propager par un rite extérieur, auquel sacerdoce appartient la véritable raison de sacrement.

26. Cette proposition se divise en trois parties : d'abord, Jésus-Christ a établi dans la nouvelle loi un sacerdoce extérieur et visible; secondement, ce sacerdoce n'est pas commun à tous les fidèles; troisièmement, il doit être propagé dans l'Eglise par un rite extérieur, et enfin la dignité du sacrement est attribuable à ce rite.

27. La première partie de la proposition est de foi et a été décidée par le concile de Trente, sess. XXIII, can. 1, en ces termes : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans le Nouveau-Testament un » sacerdoce visible et extérieur, et qu'il n'existe point un pou- » voir de consacrer et d'offrir le corps et le sang du Seigneur, et » de remettre et de retenir les péchés, mais simplement et pure- » ment la charge et l'office de prêcher l'Evangile, ou que ceux » qui ne l'annoncent pas ne sont point prêtres, qu'il soit ana- » thème. » Les autres parties de notre proposition appartiennent à la foi comme autant de corollaires qui se rattachent étroitement à la première, et qui en sont la conséquence nécessaire.

28. I. Nous prouvons la première partie par ces paroles claires et évidentes des Pères du concile de Trente, sess. XXIII, ch. 1 : « Dieu a tellement uni le sacrifice et le sacerdoce, qu'ils ne » font qu'un dans toutes les religions..... L'Ecriture sainte et » la tradition ont toujours enseigné que notre divin Sauveur » l'a voulu ainsi, et qu'il a donné à ses apôtres et à leurs suc- » cesseurs dans le sacerdoce le pouvoir de consacrer, d'offrir » et d'administrer son corps et son sang, ainsi que de remettre » et de retenir les péchés. » D'où nous argumentons de cette manière : Jésus-Christ a institué un sacerdoce réel et proprement dit, visible et extérieur, s'il a institué un sacrifice réel et proprement dit. Or, Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué l'eucharistie comme un sacrifice réel et proprement dit, ainsi que nous l'avons démontré en son lieu (1). Donc :

(1) Traité de l'eucharistie, n. 244 et suiv.

29. Or, nous établissons facilement la majeure de notre proposition par la connexion intime et nécessaire, et par la relation qui existe entre le sacrifice et le sacerdoce, lesquels sont tellement unis que l'un ne peut subsister sans l'autre. C'est pour cela que saint Paul pose en principe, dans son épître aux Hébreux, chap. 5, verset 1, que « tout pontife étant pris » d'entre ces hommes, est établi pour les hommes, en ce qui » regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des » sacrifices pour les péchés. » Et dans le fait, sous la loi de nature, il y avait des prêtres qui offraient des sacrifices, c'est-à-dire les chefs des familles et les aînés de chaque famille; sous la loi de Moïse, Dieu lui-même choisit des prêtres dans la famille d'Aaron, pour lui offrir des sacrifices. Jésus-Christ ayant donc institué l'eucharistie dans la nouvelle loi, comme un sacrifice réel et proprement dit, il doit avoir institué à cette fin un sacerdoce réel et véritable.

30. II. Or, le saint concile de Trente (1) a clairement démontré, par un nombre infini de canons, que Jésus-Christ a institué un sacerdoce extérieur et visible, qui n'est pas commun à tous les fidèles, comme le prétendent Luther et ses partisans, mais propre et particulier aux apôtres, ce qui est la seconde partie de notre proposition.

31. En effet, Jésus-Christ a seulement fait prêtres ceux auxquels il a adressé ces paroles : « Faites ceci en mémoire de » moi; » or, elles ne s'adressaient qu'à ceux qui étaient présents, c'est-à-dire aux apôtres, qu'il admit à sa table eucharistique, comme l'expriment unanimement et avec intention saint Matthieu, chap. 26; saint Marc, chap. 14, et saint Luc, chap. 22. Ce n'est donc que les apôtres que Jésus-Christ a fait prêtres. En effet, si des éléments faibles et imparfaits, tels qu'étaient, d'après saint Paul, les sacrifices de la loi de nature et de la loi de Moïse, étaient offerts par un ministre propre et particulier, à plus forte raison le sacrifice eucharistique, tout plein de Dieu et le plus parfait de tous, ne devait-il pas être offert par tout le monde indistinctement, mais seulement par ceux qui en avaient reçu l'office spécial et personnel. C'est ce que confirme encore cet autre pouvoir propre au sacerdoce chrétien, de remettre et de retenir les péchés, que Jésus-Christ ne donna qu'aux apôtres, par ces paroles de saint Jean, ch. 20 :

(1) Can. 1 et 3, sess. XXIII; can. 2, sess. XXII; can. 4, sess. XIV.

« Recevez le Saint-Esprit; ceux à qui vous remettrez les » péchés, ils leur seront remis, et ceux à qui vous les retien- » drez, ils leur seront retenus, » comme nous l'avons déjà » prouvé. »

32. Nous en avons encore pour preuve l'autorité de toute l'Eglise, qui prouve par un usage constant et non interrompu que Jésus-Christ n'a attribué le sacerdoce qu'aux apôtres seuls, et qu'il est passé uniquement à ceux qu'ils y avaient initiés, par un certain ordre et un rite spécial, tellement qu'elle ne permit jamais, même dans les temps de persécution, que ceux qui n'étaient pas prêtres s'arrogeassent les droits et les fonctions sacerdotales. Il faudrait citer ici les traités entiers des saints Pères qui confirment cette vérité. Il nous suffira de rapporter ce qu'a dit saint Jean Chrysostôme, dans le livre III, du *Sacerdoce :* « Il y a un sacerdoce terrestre, mais il remplit » l'office des ordres célestes. Car ce n'est point l'homme, ni » l'ange, ni l'archange, ni aucun pouvoir créé, mais le Saint- » Esprit lui-même qui a établi cet office, qui a voulu que ceux » qui étaient encore dans ce monde remplissent avec amour le » ministère des anges. » D'où il conclut que les prêtres l'emportent en dignité, non-seulement sur les princes et les rois, mais sur les anges eux-mêmes.

33. III. La troisième partie de notre proposition est établie non moins solidement que les deux autres; en effet, nous avons dit que le sacrifice et le sacerdoce sont corrélatifs; or, Jésus-Christ veut que le sacrifice qu'il a institué dans l'Eglise soit perpétuel, et par conséquent le sacerdoce. De plus, le Sauveur ayant accordé aux prêtres le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, ce pouvoir doit durer autant de temps qu'il y aura dans le monde des péchés à remettre ou à retenir, c'est-à-dire jusqu'à la consommation des siècles, et par conséquent il y aura toujours des prêtres pour exercer ce pouvoir. Les apôtres ont prouvé par leur conduite que notre divin maître avait encore voulu propager le sacerdoce au moyen d'un rite extérieur qu'il aurait établi; car on lit au vers. 2 du chap. 13 des Actes des apôtres, que le Saint-Esprit avait ordonné aux chrétiens qui demeuraient à Antioche de séparer Paul et Barnabé, pour remplir le ministère auquel il les destinait : « Alors, après avoir jeûné et prié, ils leur imposèrent les » mains et les envoyèrent. » Nous y lisons encore au ch. 14, que Paul et Barnabé avaient ordonné des prêtres dans les églises

de Lystre, d'Antioche et ailleurs, par l'imposition des mains, comme porte le texte grec, verset 23, où on nous montre des prêtres χειροτονήσαντες, c'est-à-dire *étendant les mains* pour ordonner des prêtres. Ensuite, saint Paul donna encore Tite pour évêque aux Crétois, et Timothée aux Ephésiens ; il ordonna encore à Tite d'établir des prêtres dans chaque ville, et à Timothée de ne pas ordonner des prêtres trop jeunes. Ainsi donc, les apôtres qui avaient reçu le sacerdoce de Notre-Seigneur Jésus-Christ le donnèrent à d'autres, ce qui est arrivé jusqu'à nous par une succession non interrompue et avec les mêmes cérémonies, comme il est constant par tous les monuments publics ecclésiastiques, tous les euchologes des Grecs et des Orientaux, et tous les rituels des Latins.

34. IV. On conclura facilement de ce que nous avons dit, que la dignité de sacrement est attribuable à ce rite extérieur, par lequel le sacerdoce se perpétue en se propageant, ainsi que l'a enseigné clairement le saint concile de Trente, dans la session susnommée, canon 4 : « Si quelqu'un dit que l'ordi- » nation ne donne pas le Saint-Esprit, et que par conséquent » c'est bien en vain que les évêques disent : *Recevez le Saint-* » *Esprit,* qu'elle n'imprime point de caractère, vu que celui » qui a été ordonné prêtre peut de nouveau rentrer dans la » classe des laïques, soit anathème. » En effet, ce que Jésus-Christ a institué primitivement dans la personne des apôtres, ce qu'il a voulu perpétuer dans son Eglise et être communiqué à d'autres, au moyen d'un rite certain, et d'institution divine et de précepte, par la main des apôtres, lequel a la vertu non-seulement de justifier, mais encore de produire la justice et la sainteté, cela est véritablement un sacrement et doit en recevoir le nom ; or, tel est le sacerdoce, ou, si l'on veut, le rite qui confère le sacerdoce. Donc :

35. Et dans le fait, s'il est de foi qu'une certaine ordination est un sacrement, ou il faut dire que le sacerdoce est le premier et le plus élevé de tous les ordres, auquel se rapportent tous les autres comme à un principe et à une fin qui leur est commune à tous, qu'il est illustré de la dignité de sacrement, ou que ce point de dogme de notre foi ne repose sur rien de certain. Aussi, jamais un catholique, ni même un hérétique, n'a-t-il mis en doute cette vérité ; car les hérétiques nient que l'ordre est un sacrement, ou s'ils l'admettent, ils conviennent qu'il est dans le sacerdoce.

36. D'où il suit qu'on peut définir ainsi le sacerdoce : « C'est » un ordre sacré et un sacrement que Dieu a institué pour » donner le pouvoir de consacrer le corps et le sang de Jésus-» Christ, et de remettre et de retenir les péchés (1). »

Objections.

37. *Objection* contre la première partie de la proposition. 1. Ni l'Evangile ni les apôtres ne parlent des prêtres. Le mot de sacerdoce, proprement dit, y est inconnu. 2. L'Apôtre les exclut explicitement, dans le chap. 7, verset 24, de son épître aux Hébreux, puisqu'il n'admet d'autre prêtre, dans le Nouveau-Testament, que Jésus-Christ, « lequel demeure éter-» nellement et possède un sacerdoce qui est éternel. » 3. C'est

(1) On lit dans le Pontifical romain : « Le prêtre doit offrir le saint sacrifice, » bénir, présider dans l'église, prêcher et baptiser. » Il y a dans chacun de ces offices tant de grandeur et d'excellence, que l'Ecriture et les Pères appellent les prêtres non-seulement les interprètes, les intermédiaires et les envoyés de Dieu, mais des anges et même des dieux, parce qu'ils tiennent la place de Dieu sur la terre et en remplissent les fonctions auprès de nous. C'est pour cela que saint Jean Chrysostôme dit à l'endroit que nous avons déjà cité : « C'est pourquoi celui qui remplit les augustes fonctions du sacerdoce » doit mener une vie aussi pure que s'il vivait au milieu des puissances du » ciel. Car lorsque vous voyez le Seigneur immolé et étendu sur l'autel du » sacrifice, et le prêtre priant et offrant la divine victime, et tous les assistants » couverts de ce sang précieux, pouvez-vous vous croire encore sur la terre » et au milieu des hommes? Ne croyez-vous pas plutôt être transporté dans » le ciel et délivré de toute pensée terrestre; ne vous semble-t-il pas voir le » ciel entier avec les yeux de l'âme et par la simple pensée? Aussi (ensuite, » l'évêque consécrateur s'adressant à ceux qui vont être ordonnés) faut-il vous » préparer et vous élever à cet honneur de telle façon qu'une sagesse toute » céleste, des mœurs pures et une longue habitude de la vertu vous en rendent » dignes..... Car ils doivent s'appliquer à se rendre dignes d'être choisis par » la grâce de Dieu, pour venir en aide à Moïse et aux apôtres, c'est-à-dire » aux évêques, dont Moïse et les apôtres étaient la figure. » Tel est en effet le vœu le plus ardent de l'Eglise catholique, laquelle a pour cette fin décrété, dans le chap. 14 de la sess. XXIII du concile de Trente, que « l'on admît à » l'ordination sacerdotale ceux que l'on aurait trouvé propres, après un sérieux » examen, à instruire le peuple et administrer les sacrements, et tellement » remarquables par leur piété et la pureté des mœurs, qu'ils puissent être des » modèles de la vie chrétienne et des exemplaires de toutes sortes de bonnes » œuvres. » Le saint concile de Trente s'en tint à cette sage constitution.

Mais les membres du synode de Pistoie n'eurent pas cette modération, car ils poussèrent la témérité jusqu'à dire, dans la proposition 53, que la cause de la corruption de la discipline ecclésiastique, qui avait porté si haut la gloire de l'ordre ecclésiastique, de laquelle il reste à peine quelques vestiges, ainsi qu'ils le prétendent, indépendamment des autres causes, « était due à ce qu'on » s'était éloigné de l'ancienne règle par laquelle l'Eglise, suivant l'exemple des » apôtres, n'élevait au sacerdoce que ceux qui avaient conservé l'innocence » baptismale. » Cette proposition reçut sa juste condamnation par la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI, et condamnée comme *fausse, téméraire,* etc.

ce qui ressort pleinement des principes mêmes des catholiques; car tel est le sacrifice, tel est le sacerdoce, puisqu'il y a entre eux une corrélation nécessaire; or, dans la consécration de l'eucharistie, il n'y a qu'un sacrifice mystique et figuratif, puisque le sang n'est pas séparé du corps de Jésus-Christ. Donc, il ne peut y avoir dans la nouvelle loi qu'un sacerdoce mystique et figuratif.

38. *Rép. à la prem. object. Je distingue :* Si on ne considère que l'expression, *je l'accorde;* si on fait attention à la signification de ce mot, *je le nie.* Or, nous ne discutons point sur les mots, mais sur leur sens; et puisque nos adversaires ne nient pas la *trinité* ou la *consubstantialité* du Fils ou du Verbe, ainsi que d'autres vérités de notre sainte religion, quoiqu'on ne trouve point ces expressions dans les saintes Ecritures, ils n'ont pas le droit de nier le sacerdoce, parce que cette expression ne se trouve pas dans le Nouveau-Testament, lorsqu'on est forcé d'admettre, par l'essence même des choses, que la dignité du sacerdoce a été instituée par Notre-Seigneur Jésus-Christ et conférée aux apôtres. Du reste, il a pu y avoir des raisons qui ont empêché de donner, dès le principe, le titre de prêtres aux ministres des autels, comme le fait observer le cardinal de Rochester, afin qu'on ne les confondît pas avec les prêtres de la loi de Moïse (1).

39. *Pour la deuxième, je distingue :* L'Apôtre dit qu'il n'y aura point d'autres prêtres qui devront se succéder dans le sacerdoce de Jésus-Christ, comme les prêtres de la famille d'Aaron se succédaient les uns aux autres, *je l'accorde;* qu'il n'y en aura pas qui devront occuper sa place et remplir son ministère dans l'oblation du sacrifice, *je le nie* (2).

40. *Pour la troisième, je distingue :* Le sacrifice eucharistique est un sacrifice mystique et figuratif, à raison de son mode d'oblation, *je l'accorde;* à raison de la victime offerte, ou en soi, *je le nie.* En effet, le sacrifice qui est offert sur l'autel est un sacrifice réel quant à l'essence, puisqu'on offre dans l'eucharistie, réellement et non d'une manière figurative, le corps et le sang de Jésus-Christ, comme nous l'avons prouvé

(1) Dans l'ouv. intit. : Défense du saint sacerdoce contre Luther, Cologne, 1525, réunion 3, n. 15; voir aussi Noël Alexandre, dissert. 13, sur l'Histoire ecclésiastique, siècles XIII et XIV, § 32.

(2) Voir ce que nous avons dit dans le Traité de l'eucharistie, n. 260 et suiv., qui a trait également à cette matière.

en temps et lieu; par conséquent, il doit y avoir un réel et véritable sacerdoce, et non pas un sacerdoce mystique et figuratif.

41. II. *Objection* contre la seconde partie de la proposition. 1. On lit en plusieurs endroits des saintes Ecritures que tous les chrétiens sont prêtres. En effet, l'apôtre saint Pierre, au verset 5 du chapitre 2 de sa I épître, appelle les chrétiens un *sacerdoce saint,* et ibid., verset 9, un *sacerdoce royal.* Saint Jean, dans l'Apocalypse, chap. 1, vers. 5 et 6, dit que Jésus-Christ nous a donné cette prérogative, quand *il nous a lavés dans son sang et qu'il nous a établis le royaume et les prêtres de Dieu son Père.* 2. C'est pour cela que les saints Pères attribuent le sacerdoce à tous les fidèles indistinctement, entre autres saint Jérôme, qui parle du *sacerdoce des laïques,* au n. 4 de son *Dialogue contre Lucifer.* 3. Mais nous citerons en particulier Tertullien, qui, dans son *Exhortation à la chasteté,* chap. 7, après avoir admis en principe que le sacerdoce proprement dit est commun à tous les fidèles, en conclut avec raison que les secondes noces sont défendues à tous les chrétiens sans distinction, par la raison qu'elles l'étaient aux prêtres, car il dit : « Quelle serait notre extravagance, si nous » nous imaginions qu'il est permis aux laïques de faire ce qui » est défendu aux prêtres? Les laïques ne sont-ils pas tous » prêtres? Il est écrit : *Il nous a faits rois et prêtres de Dieu* » *son Père.* C'est l'autorité de l'Eglise qui a établi la distinc- » tion entre l'ordre sacerdotal et le peuple, elle qui lui assigne » un rang et des honneurs particuliers; mais toi, là où l'ordre » ecclésiastique n'a pas son siége distinctif, tu offres le sacri- » fice, tu baptises, tu es prêtre, ne fut-ce que pour toi seul... » Si donc tu possèdes en toi-même le droit du sacerdoce que » tu peux exercer au besoin..... tu offres le sacrifice et tu » baptises (1)? » 4. On trouve dans l'histoire ecclésiastique un grand nombre de faits qui prouvent que les laïques ont rempli les fonctions sacerdotales en cas de nécessité. En effet, Théodoret rapporte, dans son *Histoire ecclésiastique,* livre I, ch. 23, que saint Frumence avait consenti à ce que les Indiens et les Ethiopiens, qu'il avait convertis à la foi chrétienne, se réunissent et *célébrassent les saints mystères,* ainsi que cela se

(1) Edit. de Rigault; celles de Pamelius et de B. Rhenan ne citent pas ce texte tout-à-fait de la même manière.

pratiquait dans l'empire romain, et cependant il n'y avait parmi eux ni évêque, ni prêtre, puisque saint Athanase a donné la consécration épiscopale à Frumence, à son retour de ces contrées (1). Donc :

42. *Je réponds à la première objection; je distingue :* Les saintes Ecritures disent que tous les chrétiens ont le sacerdoce intérieur, mystique et improprement dit, *je l'accorde;* extérieur, réel et proprement dit, *je le nie.* Car, autre est le sacerdoce extérieur, visible et proprement dit, qui se rapporte au sacrifice de l'eucharistie et au pouvoir de remettre et de retenir les péchés dont nous parlons ici; autre est le sacerdoce intérieur, mystique et improprement dit, qui consiste dans le pouvoir d'offrir des *hosties spirituelles,* comme parle saint Pierre à l'endroit que nous avons cité, ou *une hostie de louange à Dieu,* comme dit saint Paul, épître aux Hébreux, chap. 13, vers. 15, telles que sont les prières et les autres bonnes œuvres, que les âmes justes, en particulier, embrasées du feu de la charité, offrent à Dieu sur l'autel de leur cœur. Ceci est commun, il est vrai, à tous les chrétiens, qui, lavés dans l'eau salutaire du baptême, sont appelés prêtres, parce que, comme dit saint Augustin, *ils sont les membres d'un seul prêtre* (2). Mais les Ecritures n'attribuent nulle part le sacerdoce proprement dit à tous les fidèles indistinctement, puisque nulle part elles n'attribuent aux fidèles le pouvoir de consacrer ou de remettre et de retenir les péchés; on voit par là comment on doit répondre à tous les textes de l'Ecriture que l'on nous objecte, sans qu'il soit nécessaire de nous appesantir davantage sur ce sujet (3).

(1) C'est ce que dit Grotius, dans Pétau, du Pouvoir de consacrer, ch. 3.

(2) Afin de mieux faire comprendre en quel sens les Pères entendaient ces textes des saintes Ecritures qu'on nous objecte, nous allons citer intégralement ce texte de saint Augustin; car le saint docteur ayant rapporté, au ch. 10 du liv. XX de la Cité de Dieu, ces paroles de l'Apocalypse de saint Jean, ch. 20, vers. 20 : « Mais ils seront prêtres de Dieu et de Jésus-Christ, et ils règneront » avec lui pendant mille ans, » il ajoute : « Ces paroles n'ont pas été dites » seulement des évêques et des prêtres, qui sont appelés *prêtres* proprement » dits, dans l'Eglise, mais comme nous appelons chrétiens tous les fidèles, à » cause du chrême mystique, ainsi nous les appelons tous prêtres, parce qu'ils » sont les membres d'un seul prêtre. C'est d'eux que l'apôtre saint Pierre a » dit : *Peuple saint, sacerdoce royal.* »

(3) Il ne faut pas oublier l'observation de Jean de Rochester, cet intrépide défenseur de la doctrine catholique contre les luthériens (ouv. cit.), savoir, que l'apôtre saint Pierre a employé les paroles de l'Exode, ch. 19, v. 6, adressées à tout le peuple : « Vous serez mon sacerdoce royal et ma nation sainte, »

43. *On dira :* Jésus-Christ a donné le pouvoir de consacrer l'eucharistie à tous ceux auxquels il a dit : « Faites ceci en » mémoire de moi; » or, il l'a dit non pas seulement aux apôtres, mais à tous les fidèles que les apôtres représentaient, puisqu'ils doivent rappeler la passion de Jésus-Christ. Donc :

44. *Je réponds : Je nie* que les apôtres aient représenté tous les fidèles, puisque c'est à eux que Jésus-Christ adressa ces paroles. Car les apôtres représentaient plusieurs personnages; tantôt tous les fidèles, tantôt les prêtres et tantôt les évêques; on doit juger, d'après le sujet et d'après le sens de la tradition, quand ils représentaient les uns ou les autres; mais, comme il conste, par le fait des apôtres et par la pratique constante de l'Eglise, que jamais personne n'a célébré le mystère de l'eucharistie que ceux qui avaient été ordonnés pour cela, il résulte évidemment que les apôtres ne représentaient pas indistinctement tous les fidèles dans cette action, mais seulement leurs successeurs dans le sacerdoce. Cela n'empêchait pas que les fidèles dussent rappeler la mort de Jésus-Christ; car la condition des prêtres est toute différente de celle des fidèles en cette circonstance, puisque les laïques rappellent la mort de Jésus-Christ en prenant l'eucharistie, tandis que les prêtres le font en la consacrant (1).

45. *Pour la deuxième, je distingue :* Les saints Pères attribuent à tous les fidèles le sacerdoce *intérieur* dont nous avons déjà parlé, *je l'accorde;* le sacerdoce extérieur et proprement dit, *je le nie.* Nous avons expliqué ailleurs ce que saint Jérôme entend par le *sacerdoce laïque* (2), c'est-à-dire le sacerdoce

et qu'il les appliquait au peuple chrétien. C'est pourquoi les Hébreux n'ayant jamais considéré chaque membre de la nation juive comme rois et prêtres, et comme il n'est jamais venu à l'idée de personne de dire qu'il fallait exclure tout sacerdoce particulier, visible et extérieur, établi de Dieu lui-même, dans la famille d'Aaron, de même, aucun homme de sens n'a pensé que tous les chrétiens étaient tellement prêtres, qu'il fallût supprimer le sacerdoce extérieur et proprement dit, établi par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans les apôtres et leurs successeurs.

(1) Voir Pétau, Discussion sur le pouvoir de consacrer, ch. 2.

(2) Traité de l'eucharistie, n. 369 et suiv., où l'on trouve la réfutation d'autres objections qui peuvent se rapporter à ce sujet. J'ai omis à dessein celles que l'on tire des Actes de sainte Pétronille, comme ayant célébré les mystères eucharistiques. Car Henri Dodwell démontre que tout ceci est une fable, dans le traité intitulé du Droit sacerdotal des laïques et de l'opinion de Tertullien, ch. 5, p. 312. Voy. Pétau, discuss. cit., ch. 3, quant aux autres objections de moindre importance.

qu'obtiennent les fidèles en vertu du baptême, ou le sacerdoce spirituel et mystique.

46. *Pour la troisième, je le nie.* Il y a un grand nombre de preuves qui font voir que Tertullien avait sur le sacerdoce les idées des autres Pères et de l'Eglise universelle. Car il reconnaît plusieurs fois, dans le passage qu'on nous objecte, que le sacerdoce fut autrefois chez les Hébreux ce qu'il est aujourd'hui chez nous, c'est-à-dire vrai et extérieur. Il disait, il est vrai, aux hérétiques dans son *Traité des prescriptions,* ch. 41, que leurs ordinations étaient précipitées, légères et inconstantes, parce que, chez eux, « il y a aujourd'hui un évêque, demain » un autre; celui qui hier encore était lecteur, aujourd'hui » est diacre; aujourd'hui est prêtre, qui, hier, était laïque (1). » Mais si tous ceux qui sont chrétiens sont prêtres indistinctement, toutes ces gradations d'évêque, de diacre, de lecteur, de prêtre et de laïque sont de vraies inepties. Enfin, il dit des laïques, dans son *Traité de la monogamie,* ch. 12 : « S'agit-il » de nous enfler d'orgueil et de nous élever au préjudice du » clergé? Alors nous sommes tous une même chose; alors » nous sommes tous prêtres, parce que Jésus-Christ nous a » faits prêtres de Dieu et de son Père. S'agit-il, au contraire, » d'embrasser la discipline sacerdotale? Alors, nous déposons » les insignes sacerdotaux et nous nous déclarons inférieurs, » c'est-à-dire, nous confessons que les uns sont prêtres et les autres laïques. On doit entendre l'opinion que Tertullien émet en ce passage du sacerdoce intérieur. Il prouve en effet que les laïques sont prêtres, par ces paroles de saint Pierre : « Il » nous a faits rois et prêtres de Dieu son Père; » or, il dit que son règne est tel que le sacerdoce. Or, personne ne dira que Tertullien accorde à tous les chrétiens une véritable royauté, ni par conséquent le sacerdoce. Mais nous voici arrivé à chaque partie du passage cité.

47. « Est-ce que nous, laïques, nous ne sommes point prê» tres? » *je distingue :* En sens large, *je l'accorde;* rigoureusement et proprement dit, *je le nie.*

48. « C'est l'autorité de l'Eglise qui a mis une différence » entre le peuple chrétien et l'ordre, » *je distingue :* Une

(1) Comme ce blâme de Tertullien s'applique admirablement aux protestants! Car, non-seulement ils montrent la même inconstance dans le choix de leurs ministres, mais *ils imposent encore l'office sacerdotal aux laïques,* comme le dit Tertullien des hérétiques de son temps.

différence extérieure telle qu'elle résulte, comme il est dit en ce passage, par la collation du sacrement de l'ordre, *je l'accorde;* intérieure et proprement dite, *je le nie* (1).

49. « Mais toi, en qui l'ordre n'a pas son siége distinctif, tu » offres, » *je distingue :* Tu portes au domicile des malades l'eucharistie déjà consacrée, ainsi que le permettait la discipline suivie à cette époque, *je l'accorde;* tu la consacres, *je le nie* (2). Et de même : « Tu baptises, » *je distingue :* En cas de nécessité, *je l'accorde;* d'office, *je le nie.* On doit en dire autant des autres fonctions ecclésiastiques qui peuvent être faites par les laïques.

50. « Si donc tu possèdes en toi-même le droit du sacer» doce, » *je distingue :* En puissance, c'est-à-dire pour l'ordination, *je l'accorde;* en acte, *je le nie* (3). Ou bien, le droit du sacerdoce improprement dit, *je l'accorde;* sinon, *je le nie.* Cela doit suffire pour expliquer ce texte remarquable de Tertullien; mais nous ne devons pas manquer de faire l'observation que toute cette argumentation de Tertullien, faite dans le but de détourner les chrétiens des secondes noces, à quoi il s'efforçait après qu'il se fut fait montaniste, n'est qu'un grossier sophisme (4).

(1) Il faut remarquer ici qu'il y a une différence *intérieure* et une différence *extérieure* entre le clergé et les fidèles. L'intérieure vient du caractère imprimé par le sacrement, l'extérieure consiste dans une espèce de dignité en vertu de laquelle les prêtres et les évêques étaient assis dans l'église, tandis que les laïques se tenaient debout. Tertullien dissimule la première avec intention pour en venir à ses fins, et ne parle que de la seconde. Les expressions mêmes de Tertullien font voir qu'il ne parle que de cette différence extérieure : « On leur assigne un rang et des honneurs particuliers. » Remarquons encore qu'ici le mot *assigne* veut dire *exige, requiert, demande,* puisqu'en effet l'autorité de l'Eglise veut que le clergé soit distinct du peuple, de droit divin.

(2) Tertullien fait allusion à l'usage suivi par les chrétiens qui étaient détenus dans les prisons ou se cachaient dans les catacombes, dans les temps de persécution, d'offrir à Dieu, en l'absence du prêtre, l'eucharistie déjà consacrée qu'ils avaient apportée avec eux, en faisant les prières qu'ils avaient entendu dire dans les assemblées des chrétiens, et se la distribuaient les uns aux autres.

(3) Ce sens est déterminé par la suite du discours, car il ajoute au même endroit : « Dieu veut que nous soyons tous tellement bien disposés, que » nous le soyons de manière à pouvoir, en tout temps, approcher de ses » sacrements... Si les laïques, du milieu desquels on choisit les prêtres, n'ob» servent pas les conditions auxquelles est soumis le sacerdoce, comment » pourra-t-on choisir des prêtres parmi les laïques? Nous devons donc pré» venir le laïque chrétien et empêcher qu'il ne se marie deux fois, puisqu'on » ne peut élever un laïque au sacerdoce que dans le cas où il n'a pas con» tracté deux mariages. »

(4) Voir sur ce passage de Tertullien, outre Pétau, Hardouin, du Pouvoir

51. *Pour la quatrième, je le nie.* Car on ne peut en fournir aucun exemple. En effet, Théodoret parle des assemblées où les Gentils qui avaient embrassé récemment la foi chrétienne, et les marchands nouvellement arrivés, priaient à la manière des Romains. Il ne faut pas insister sur le mot de *liturgie,* parce qu'on sait que ce mot n'est pas pris toujours dans le sens rigoureux, comme on prend souvent celui de *réunion.* La pensée de Théodoret est mieux comprise par ce qui est écrit au ch. 9 du liv. I de l'*Histoire ecclésiastique* de Ruffin, d'où Théodoret et Socrate ont emprunté ce récit (1).

52. III. *Object.* contre la troisième partie de la proposition. 1. On ne voit pas, dans les saintes Ecritures, que Jésus-Christ ait institué ni prescrit la cérémonie extérieure de l'imposition des mains pour communiquer le sacerdoce. 2. Saint Paul dit dans son épître aux Hébreux, ch. 5, vers. 4 : « Que personne » ne s'arroge cet honneur, mais seulement celui qui est appelé » de Dieu, comme Aaron. » — « Comment donc, dit Calvin, » ceux que nous avons peuvent-ils être appelés prêtres, » puisque Dieu n'en a appelé aucun comme Aaron (2)? » Donc :

53. *Réponse à la première objection ; je distingue :* Explicitement, *je l'accorde ;* implicitement, *je le nie.* Car, du moment que Notre-Seigneur Jésus-Christ a attribué à ce rite la vertu de conférer la grâce, ainsi que nous l'avons démontré, il a recommandé par là même de l'observer, sans qu'il soit nécessaire de désigner dans quelles circonstances il en a fait un précepte, puisque les saintes Ecritures ne contiennent pas tout ce qu'il a dit ou fait. Il a donc pu instituer ou ordonner ce rite pendant le temps qui s'écoula entre sa résurrection et son ascension, ou dans un autre temps.

54. *A la deuxième, je distingue :* S'il n'est appelé de Dieu médiatement ou immédiatement, *je l'accorde ;* immédiatement

de consacrer, chap. 2, lequel croit, à l'encontre de l'opinion générale, que Tertullien a écrit ce livre dans sa jeunesse, et quand il était encore catholique et laïque. Œuvres choisies, Amsterdam, 1709; voyez aussi George-Matthieu-Léopold Durckeim, dans sa dissert. publiée à Iéna en 1747, de l'Administration de la sainte cène aux laïques, où il rapporte, p. 8, la grande discussion qui s'éleva à ce sujet entre Rigault et Albaspinæus. Voyez encore Zornius, Œuvres sacrées, t. I, p. 734.

(1) Pétau, discuss. cit., ch. 3, où il cite les conciles de Nicée, de Laodicée et d'Ancyre, que l'on a coutume d'objecter.

(2) Institutions, liv. IV, ch. 18, § 9.

toujours, *je le nie*. Autrement Aaron serait le seul prêtre de l'Ancien-Testament. On regarde comme appelés de Dieu tous ceux qui sont ordonnés par un ministre légitime. Car si Jésus-Christ a ordonné aux apôtres de communiquer le sacerdoce par l'imposition des mains, il appelle d'une manière certaine ceux que les apôtres et leurs légitimes successeurs ont jugés dignes d'un si grand honneur.

PROPOSITION II.

Outre le sacerdoce, il y a dans l'Eglise catholique des ordres majeurs et mineurs, qui servent comme de degrés pour élever à la dignité du sacerdoce.

55. Toutes les paroles du concile de Trente qui ont décidé cette proposition dans le canon 2, que nous avons rapporté plus haut : « Si quelqu'un dit qu'excepté le sacerdoce, etc., » sont autant d'articles de foi (1).

56. Outre le sacerdoce dont nous avons parlé jusqu'à présent, l'Eglise compte encore le diaconat, le sous-diaconat et tous les ordres mineurs que nous avons rapportés plus haut. Selon la pensée du concile de Trente, nous pouvons prouver que la sainte Ecriture, sans compter la tradition, fait mention du diaconat, et les plus anciens documents ecclésiastiques parlent des autres ordres comme autant de degrés qui servent à monter à la sublime dignité du sacerdoce.

57. Et d'abord, quant au diaconat, on sait ce qui est dit aux Actes des apôtres, ch. 6, vers. 1 et suiv., sur l'institution des diacres, ce qui donna accession aux Grecs de murmurer contre les Hébreux. En effet, les apôtres ayant assemblé tous les disciples, leur dirent : « Il n'est pas juste que nous quittions » la prédication de la parole de Dieu pour avoir soin des » tables. Choisissez donc, mes frères, sept hommes d'entre

(1) Nous avons souvent fait remarquer qu'un canon est dogmatique, malgré que son objet direct porte sur une matière d'institution ecclésiastique, quand il s'agit d'un fait qui tient au droit, et par suite, indirectement au pouvoir que Jésus-Christ a conféré à son Eglise. Par conséquent, bien que les ordres inférieurs au diaconat aient été institués par l'Eglise, le concile de Trente a eu le droit de frapper d'anathème ceux qui soutiennent qu'il n'y a dans l'Eglise, après le sacerdoce, ni ordres majeurs ni ordres mineurs qui sont comme des degrés qui élèvent au sacerdoce. En effet, l'Eglise a institué ces ordres en vertu du pouvoir qu'elle a reçu de Jésus-Christ; c'est pour cela que nier que ces ordres existent dans l'Eglise, c'est nier que l'Eglise a reçu ce pouvoir de Jésus-Christ.

» vous, d'une probité reconnue, pleins de l'Esprit-Saint et de
» sagesse, à qui nous commettions ce ministère... Et ils élurent
» Etienne, homme plein de foi et du Saint-Esprit, et Philippe...
» Et ils les présentèrent devant les apôtres, qui leur imposèrent
» les mains en priant. » Or, il est évident qu'ils furent élus et ordonnés d'après l'institution de Jésus-Christ, soit par la cérémonie elle-même de l'ordination, soit par les vertus de ceux qui furent ordonnés, soit enfin par la nature de leurs fonctions, ainsi que le prouvent les paroles que nous venons de citer. Et 1. ils furent ordonnés par l'imposition des mains, de même que les évêques et les prêtres : « Les apôtres leur im-
» posèrent les mains en priant. » 2. Ils furent élus par tous les disciples à cause de leurs vertus : « Ils choisirent sept
» hommes d'une probité reconnue, pleins de l'Esprit-Saint et
» de sagesse. » L'apôtre saint Paul exige, dans sa I épître à Timothée, dans les diacres, à peu près les mêmes vertus qu'il voulait dans les évêques et les prêtres, et les confond avec eux dans son épître à Philippe, chap. 1. Pourquoi donc tant de vertus éclatantes et une si grande plénitude du Saint-Esprit, s'ils n'avaient pas été choisis pour les ordres sacrés? 3. C'est encore ce que prouve plus manifestement les fonctions qu'ils exercèrent ensuite en vertu de leur promotion au diaconat; car les Actes des apôtres disent que Etienne était plein de grâce et de courage, qu'il faisait des prodiges et de grands miracles au milieu du peuple, prêchant l'Evangile, discutant dans la synagogue, tellement que les Hébreux ne pouvaient résister à l'esprit et à la sagesse qui parlaient par sa bouche ; ce qui est dit également de l'autre diacre Philippe, au chap. 6 du livre des Actes, par qui un grand nombre de personnes furent baptisées.

58. Ce qui a fait dire aux plus anciens Pères apostoliques, tels que saint Polycarpe et saint Ignace, martyr, que les diacres étaient les ministres de Jésus-Christ, non des hommes et des tables; le premier, dans son épître aux Philippiens, ch. 5, et le second dans celles aux habitants de Tralles et de Magnésie (1). Le pape saint Clément, dans son épître 1, aux Corinthiens, dit formellement que les apôtres ont institué des diacres, par ordre de Jésus-Christ (2), ce que confirme encore

(1) Epître aux habitants de Tralles, en Lydie, ch. 2; épît. aux Magnésiens, ch. 6.

(2) Et cela n'a rien de nouveau, car il était écrit depuis les temps les plus

saint Ignace, écrivant aux habitants de Smyrne, chapitre 8 : « Suivez tous votre évêque comme Jésus-Christ a suivi son » Père ; les prêtres, comme les apôtres ; et respectez les dia- » cres comme étant ordonnés par le commandement de Dieu. » C'est pour cela que les conciles appellent souvent les diacres les mains, les yeux, les pieds des évêques, dont l'office fut toujours d'assister les évêques et les prêtres à l'autel, d'apporter l'eucharistie à ceux qui n'avaient pas pu assister au saint sacrifice, ainsi que cela est attesté par tous les anciens monuments.

59. C'est pour cela que les protestants vraiment érudits, vaincus par la force de la vérité, ne purent s'empêcher de se rendre à l'évidence. Pearson, évêque anglican d'Yorck (1), Guillaume Beveridge (2) et Grotius, ont été obligés d'avouer, d'après le récit des Actes des apôtres, par l'autorité des saints Pères et l'accord de toute l'Eglise, *que les premiers diacres,* comme dit entre autres Beveridge, *avaient été établis en vertu de l'ordination des apôtres, non-seulement pour servir aux tables, mais comme les ministres de toute l'Eglise,* et comme ajoute Pearson, *qu'ils avaient été élus et ordonnés pour remplir les fonctions sacrées, puisque dans ce temps, les tables des disciples et la table eucharistique étaient communes, puisqu'ils célébraient les mystères eucharistiques dans le même banquet* (3).

60. Quant aux autres ordres, une foule de passages tirés des plus anciens monuments ecclésiastiques en parlent comme d'une chose reçue dès lors de tout le monde. En effet, le pape Corneille, dans une lettre à Fabien d'Antioche, écrite environ en 252, dit de Novatien : « Ce défenseur de l'Evangile ignorait » donc qu'il ne faut qu'un seul évêque dans l'Eglise catho- » lique, dans laquelle il savait qu'il devait y avoir quarante- » quatre prêtres, sept diacres, autant de sous-diacres, qua-

reculés, des évêques et des diacres ; car l'Ecriture dit quelque part : « J'établirai » leurs évêques dans la justice et leurs diacres dans la foi. » Voyez Cotelier sur ce passage de l'Ecriture. Millius pense que ce passage de saint Clément regardait saint Irénée, quand il dit au liv. IV, ch. 44 (édit. de Massuet, ch. 26, n. 5) : « L'Eglise reconnaît ces prêtres, de qui le prophète dit : *Je te donnerai » tes princes dans la paix et tes évêques dans la justice.* »

(1) Leçons sur les Actes des apôtres, p. 53.

(2) Dans les Canons apostoliques, can. 2, Cotelier, les Pères apostoliques, t. I, p. 456.

(3) Loc. cit.

» rante-deux acolytes et cinquante-deux exorcistes, lecteurs » et portiers (1)? » Anastase le Bibliothécaire rapporte en outre que le souverain pontife Caïus avait décrété, environ en l'année 283, de n'admettre personne à l'épiscopat s'il n'avait été auparavant *portier, lecteur, suivant* (acolyte), *sous-diacre, diacre, prêtre* (2). Nous avons encore les Pères les plus anciens, tels que Tertullien, saint Cyprien, Firmilien, saint Jérôme, saint Augustin et autres, qui parlent des ordres majeurs et des ordres mineurs, en les nommant tous successivement, ou traitent de chacun séparément, dans divers endroits de leurs écrits, de manière à admettre tous le nombre sept, et à en faire ressortir l'antiquité, comme l'a démontré Witasse, parmi les érudits (3).

61. Mais comme les souverains pontifes, les saints Pères et le IV concile de Carthage, ainsi que d'autres anciens conciles tant généraux que provinciaux, parlent de ces ordres comme d'une chose connue et admise de tout le monde, quelques théologiens pensèrent qu'il fallait faire remonter à Jésus-Christ l'institution des ordres majeurs et mineurs, ou du moins jusqu'aux apôtres, selon la fameuse règle de saint Augustin : « Ce que l'Eglise universelle admet et qui n'a point été déter- » miné par les conciles, mais qui a toujours été cru, ne peut » venir que de tradition apostolique (4). » Quoi qu'il en soit de cette manière de voir, que nous examinerons un peu plus bas, il ne faut pas oublier que les ordres mineurs n'étaient point connus, et ne le sont point encore, dans l'église grecque et dans les autres églises d'Orient. En effet, d'après leurs euchologes et leurs pontificaux, les Grecs semblent ne reconnaître que le lectorat; et ensuite, comme le VIII concile général, tenu contre Photius, en 869, avait déclaré dans l'acte 10 du can. 5, qu'on ne pouvait ordonner d'évêques qui n'auraient pas passé par tous les ordres inférieurs, il ne comptait néanmoins que quatre ordres énumérés dans ce canon, savoir, le lectorat, le sous-diaconat, le diaconat et le sacerdoce (5). Or, Renaudot dit que

(1) Eusèbe, Histoire ecclésiastique, liv. VI, ch. 43.

(2) Vies des souverains pontifes, avec notes et variantes, édit. de Bianchini, Rome, 1723, t. II, p. 249 et suiv.

(3) Traité de l'ordre, part. I, quest. 2, art. 1.

(4) Du Baptême, liv. V, ch. 23.

(5) Hardouin, Actes des conciles, t. V, col. 904.

les jacobites, les Egyptiens et les nestoriens de Syrie admettaient le même nombre d'ordres que les Grecs (1).

62. Ainsi donc les preuves que nous avons prises dans l'Ecriture sainte et la tradition démontrent ce que nous avions entrepris d'établir, qu'outre le sacerdoce, il y avait dans l'Eglise des ordres majeurs et mineurs qui servaient comme de degrés pour arriver à cette dignité.

Objections.

63. I. *Object.* Selon la doctrine catholique, de même que l'épiscopat renferme la plénitude du sacerdoce, de même le diaconat a la plénitude du ministère dans lequel, par conséquent, tous les autres ordres sont inclus. Or, 1. le diaconat n'est pas un ordre proprement dit, mais une simple commission pour un ministère quelconque et même profane; en effet, les premiers diacres furent institués, comme on le voit dans les Actes, parce qu'*il n'était pas juste que les apôtres abandonnassent le ministère de la parole de Dieu pour servir aux tables;* 2. on y voit encore qu'ils le furent pour accomplir l'œuvre qui avait donné occasion aux Grecs de murmurer; or, cette œuvre était *un ministère de tous les jours,* et par conséquent un ministère profane. 3. C'est pourquoi saint Jérôme écrivait dans sa lettre à Evangelius : « Comment le ministre » des tables et des veuves ose-t-il s'élever avec orgueil contre » ceux à la parole desquels le pain et le vin sont changés au » corps et au sang de Jésus-Christ?..... Qu'ils apprennent » pourquoi les diacres ont été institués, qu'ils lisent les Actes » des apôtres et qu'ils se rappellent leur condition (2). » 4. Ce n'était point une opinion particulière à saint Jérôme, car saint Jean Chrysostôme, Théophylacte, Œcumenius (3) et le concile de Néocésarée disent la même chose (4). 5. Les Pères du concile *in Trullo,* ébranlés par toutes ces autorités, expliquèrent, dans le canon 16 (5), ce passage des Actes des apôtres, d'une fonction purement profane dont étaient chargés les diacres. Supposé même que les diacres eussent été choisis pour remplir des fonctions spirituelles, il ne s'ensuit pas qu'ils aient été

(1) Perpétuité de la foi, t. V, liv. V, ch. 6.
(2) Epître 146, édit. de Vallars.
(3) Dans l'homélie ou le commentaire sur le chap. 6 des Actes des apôtres.
(4) Can. 14, Hardouin, Actes des conciles, t. I, col. 286.
(5) Ibid., t. III, col. 1667.

consacrés par une ordination spéciale, 6. puisque cette imposition des mains, qui leur servit d'initiation, n'était qu'une simple cérémonie employée dans la création des diaconesses, sans qu'elle fût pour cela regardée par les catholiques comme une ordination proprement dite. Donc :

64. *Rép. à la prem. object. Je le nie.* Ceci n'empêchait pas les premiers diacres d'avoir été institués pour le ministère des tables; saint Luc ne se proposait dans ce passage que de dire à quelle occasion ou pour quel motif les apôtres s'empressèrent d'accélérer cette ordination, sanctionnée déjà par la volonté divine, comme le démontre ce que nous avons dit dans les preuves que nous avons apportées, et surtout si on veut faire attention que cette cause n'était que temporaire et particulière à l'église de Jérusalem, tandis que l'institution du diaconat devait subsister d'une manière permanente dans l'Eglise universelle, comme les faits l'établissent.

65. *A la deuxième, je distingue :* Ce ministère de tous les jours était en même temps un office civil et sacré, *je l'accorde;* un ministère purement civil et profane, *je le nie.* Car les protestants eux-mêmes l'avouent, comme nous l'avons rapporté.

66. *A la troisième, je distingue :* Saint Jérôme dit cela à l'occasion de l'institution des diacres, *je l'accorde;* à l'exclusion de leur ministère sacré et principal, *je le nie.* Car ce saint docteur dit dans la même lettre que les diacres occupaient dans l'Eglise le même office que les lévites remplissaient dans le temple (1) ; et dans la lettre à Héliodore, il appelle le diaconat le *troisième ordre du sacerdoce* (2). Ainsi donc, quand le saint docteur appelle, dans le passage qu'on nous oppose, les ministres des veuves et des tables, c'est pour comprimer l'audace et abaisser les prétentions des diacres, mais non pas assuré-

(1) Voici la conclusion de sa lettre : « Et afin que nous sachions que les » traditions des apôtres tirent leur origine de l'Ancien-Testament, et que ce » que faisaient Aaron et ses enfants, ainsi que les lévites, dans le temple de » Jérusalem, les évêques, les prêtres et les diacres le font dans l'Eglise. » Voyez sur ce passage les remarques de Vallars. Or, le saint docteur écrivit cette lettre contre Falcidius, qui égalait les diacres aux prêtres, ou leur donnait même la primauté sur ces derniers, et excitait l'ambition des diacres de l'Eglise romaine.

(2) Lettre 16, n. 8, édit. Vallars. Voy. d'autres semblables du même saint docteur, dans la lett. 52, à Népotien, lett. 22, à Eustache, et dans d'autres à Théophile; de même dans les commentaires du ch. 7 de Michée, et du ch. 60 d'Isaïe.

ment pour déprimer l'ordre lui-même du diaconat. Car quelques diacres, à cause de leur petit nombre, de la faveur et du crédit dont ils jouissaient auprès des évêques et surtout à cause de la gestion des biens temporels qui leur était confiée, en vinrent à ce degré d'orgueil et d'insolence, qu'oubliant leur condition, ils se croyaient supérieurs aux prêtres et se préféraient à eux. C'est pour cela que notre saint les appelle les ministres des tables et des veuves, afin que se remettant en mémoire l'office inférieur (qui avait été l'occasion de l'institution du diaconat), ils n'eussent plus la témérité de se comparer aux prêtres, à la parole desquels le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ.

67. *A la quatrième, je le nie.* Et d'abord ce n'est pas la pensée de saint Chrysostôme, qui veut dire seulement que ce n'est qu'avec autant de raison que le mot de diacre a été introduit dans l'Eglise, que celui de prêtre et d'évêque, quoiqu'ils *aient été ordonnés* pour faire l'office désigné par leur nom, pour employer le langage dont il se sert dans l'endroit qu'on nous objecte; telle était aussi la pensée de Théophylacte et d'Œcumenius, abréviateurs de saint Jean Chrysostôme (1). Le concile de Néocésarée dit seulement, au canon 14, « qu'il » doit y avoir sept diacres, d'après le canon, quand bien même » la ville serait populeuse, puisque le livre des Actes des » apôtres cite ce nombre (2). » Ces paroles n'ont rien qui soit favorable à nos adversaires.

68. *A la cinquième, je distingue :* De manière à ne pas exclure les diacres destinés au ministère sacré, *je l'accorde;* à leur exclusion, *je le nie.* Car la singulière opinion des Pères du concile *in Trullo* sur les deux classes du diaconat, dont l'une comprenait les ministres des tables ordinaires et les administrateurs des biens temporels, comme les sept premiers diacres dont parle saint Luc, et les autres étaient employés dans la célébration des saints mystères, dont parle saint Paul

(1) Homélie 14, sur les Actes des apôtres, n. 5; voici ses paroles : « Je suis » porté à croire que de là vient qu'on n'employait alors ni *le nom* de prêtre » ni celui de diacre. Et cependant ils étaient dès lors ordonnés pour en remplir » les fonctions; et cet office ne leur fut pas confié simplement, sans autre forme » de procès; mais ils firent des prières pour que ce pouvoir leur fût conféré; » et peu auparavant il avait écrit que saint Luc disait « qu'ils avaient été ordonnés » par la prière. Car c'est là l'ordination. On impose les mains à un homme : » Dieu fait le reste; c'est sa main qui touche la tête de celui qui est ordonné. Il ne pouvait citer rien de plus clair en faveur de notre proposition.

(2) Voy. loc. cit.

dans son épître à Timothée, opinion fausse, par conséquent. Ces Pères reconnaissent donc que les apôtres ont institué des diacres comme ministres des choses sacrées, ce qui nous suffit (1). Du reste, le synode *in Trullo* est un faux concile rejeté par l'Eglise.

69. *A la sixième, je le nie.* Puisqu'elle a été en usage et l'est encore, comme nous l'avons dit, pour conférer un véritable pouvoir, et comme il paraît établi, du moins traditionnellement, par institution divine, rien n'empêche qu'on l'ait employée pour l'admission des diaconesses; elle a pu être la même matériellement, si l'on veut, mais non pas formellement, puisque, dans la pensée de l'Eglise, elle n'était qu'une pure cérémonie, pour initier les diaconesses à leurs fonctions (2). Ces diaconesses, quoique d'institution apostolique, comme le démontre un passage de l'apôtre saint Paul, dans son épître aux Romains, ch. 16, vers. 1, et de la I à Timothée, chap. 5, vers. 9, dont Pline fait mention dans sa fameuse lettre à Trajan, disparurent insensiblement de l'Eglise, soit par suite de la corruption qui se glissait parmi elles de jour en jour, soit aussi à cause de l'ancienne habitude de donner le baptême par immersion, tellement qu'on a peine à en retrouver quelques vestiges à la fin du Xe siècle (3).

(1) Voy. Christ. Loup, scholie sur ce canon, œuv. édit. Venise, t. III, p. 73.

(2) Morin parle de l'initiation des diaconesses dans son Commentaire des ordres, part. III, exercice 10. Mais après il écrit au ch. 1, n. 1 : « Ces trois » anciens rituels grecs nous donnent dans le même sens et dans les mêmes » termes l'ordination des diaconesses, et presque dans la même forme et les » mêmes termes que celle des diacres. Ils donnent indifféremment les noms » de χειροτονία et χειροθεσία à l'une et l'autre ordination. L'une et l'autre est » faite à l'autel par l'évêque, et avec la même liturgie; dans l'une et l'autre, » l'évêque impose les mains en faisant des prières; dans chacune on passe » une étole au cou de celui ou de celle qui est ordonné, et ils communient » tous deux au même autel. On leur met entre les mains le calice, pour qu'ils » y boivent le sang du Seigneur. » Après ce récit, il s'élève contre les théologiens qui disent qu'on ne peut ordonner les femmes. Mais il y a là-dessous une équivoque; car s'il s'agit de l'ordination proprement dite, au moyen de laquelle ceux qui l'ont reçue montent comme par degrés au sacerdoce, c'est avec raison que les théologiens soutiennent que les femmes ne peuvent la recevoir, ainsi que nous le prouverons un peu plus bas; mais s'il n'est question que d'une espèce d'admission ou d'une cérémonie par laquelle on donnait la commission de faire les fonctions confiées aux diaconesses, il n'y a rien qui s'oppose à ce qu'on puisse confier un tel office aux femmes. Mais ce rite est tout cérémoniel, comme, par exemple, quand on donne le voile aux religieuses, ou qu'elles font profession. Voir Baronius, an 34 de J.-C., n. 283. Aussi les diaconesses étaient comprises au nombre des laïques, quoi qu'en puisse dire Morin.

(3) Voy. le card. Bona, Matières liturgiques, liv. I, ch. 25, § 15, avec les

70. II. *Obj.* 1. Ce que les catholiques appellent les ordres mineurs n'étaient, dans le principe, que des offices ou des emplois qui étaient confiés à des hommes de choix, sans aucune initiation de l'évêque ou du prêtre, ainsi qu'on le voit 2. dans saint Ambroise, au livre I du Traité des offices, où il dit : « L'un a plus d'aptitude à trouver les leçons, l'autre est » plus agréable à entendre psalmodier, celui-ci a plus de zèle » à chasser le malin esprit par les exorcismes, celui-là à tenir » une église. Tout cela regarde le prêtre, qui doit être chargé » de tout ce qui est propre à chacun de ces offices (1). » 3. Mais ces offices étant donnés au choix et à la volonté de l'évêque, étaient aussi révocables à sa volonté, comme nous savons que cela avait lieu pour les chantres ou les lecteurs, et pour les fossoyeurs. 4. Ces ordres, aussi bien que le sous-diaconat, étaient inconnus dans la primitive Eglise ; à tel point 5. que Calvin a pu dire des catholiques : « Tous les radotages » des catholiques sur leurs ordres mineurs (*minutulis*) sont de » grossiers mensonges, pleins d'ignorance et de fausseté, et » la doctrine des ordres ecclésiastiques est une invention de » nouvelle facture, dont on ne voit rien dans aucun auteur, » excepté chez ces imbéciles de canonistes (*Institut.*, liv. IV, » ch. 19, § 24). » Puis il continue à démontrer la nouveauté, l'ineptie et la puérilité des cérémonies en usage dans l'Eglise romaine, pour l'ordination des clercs ; 2. avec quelle sottise les catholiques élèvent, dans leurs écoles et leurs canons, ces ordres mineurs à la dignité de sacrements ; 3. que les scholastiques s'adjoignent Jésus-Christ en qualité de collègue dans l'office de chacun de ces ordres ; 4. qu'ils appellent encore

notes de Robert Sala. Les principales fonctions des diaconesses étaient 1° d'assister l'évêque ou le prêtre dans le baptême des femmes, afin de garder en cette occasion toute la décence et l'honnêteté convenables ; 2° de les oindre de l'huile des cathécumènes avant le baptême, que le diacre ne leur donnait seulement qu'au front ; 3° de les instruire en particulier, pendant le catéchuménat, des principales vérités de la religion ; 4° de visiter les femmes malades, et de procurer des confesseurs à celles qui étaient détenues dans les prisons ; 5° de garder l'entrée des portes des femmes dans les églises où il y en avait une spéciale pour elles ; 6° de conserver dans l'église à chacune une place ; 7° enfin de veiller aux veuves et de pourvoir à leurs besoins ; c'est pour cela que certains canons les appellent *présidentes* et *gouvernantes*. Voy. Goar, dans son Euchologe, dans les observat. sur l'ordination des femmes ; et Théophile Renaudot, jésuite, de la Réserve qui doit exister dans la fréquentation des personnes d'un sexe différent, ch. 8, où il traite assez longuement des diaconesses et de leurs fonctions.

(1) Tome II, édit. Saint-Maur, ch. 44.

l'acolyte du nom de *céroféraire,* dénomination magique à son avis, inouïe chez tous les peuples et inconnue à toutes les langues du monde, puisque celui d'acolyte signifie simplement, en grec, valet de pied. Il dit encore que les acolytes, les lecteurs et les portiers sont établis avec pompe et solennité pour remplir des fonctions que l'on donne à des enfants. 5. « En effet, » dit-il, §§ 23, 24, qui est-ce qui allume ordinairement les » bougies, qui verse le vin et l'eau, si ce n'est un enfant ou » quelque homme du peuple, qui remplit cet office moyennant » finances? Ne sont-ce point encore ces gens-là qui chantent » dans les églises, qui en ouvrent et en ferment les portes? » A-t-on jamais vu, dans les églises catholiques, un acolyte » ou un portier remplissant ces fonctions?..... Dans quel but » nous font-ils des exorcistes? On feint de croire qu'ils ont le » pouvoir d'imposer les mains sur les possédés, mais eux-» mêmes ne peuvent s'imaginer qu'ils exercent un semblable » pouvoir sur les démons, parce que les démons résistent à » leurs injonctions. Qu'ils avouent donc, dit-il en concluant, » qu'on ne fait aucun usage aujourd'hui dans l'Eglise de leurs » ordres sacrés, qu'on n'en retire aucun profit, et que toute » leur Eglise est chargée d'anathèmes. » 6. Enfin, le synode de Pistoie semble reconnaître la justesse de toutes ces incriminations, puisqu'il dit, dans sa proposition 55, « qu'il verrait » avec une grande satisfaction qu'on trouvât un motif quel-» conque pour débarrasser les cathédrales et les églises collé-» giales de *tout ce bas clergé* (il entend par là les clercs qui » sont dans les ordres mineurs), en y pourvoyant d'une façon » plus convenable, par exemple, en les remplaçant par d'hon-» nêtes laïques d'un âge mûr, payés convenablement, pour » servir les messes et remplir les autres fonctions des aco-» lytes, etc., ainsi que cela avait lieu, dit-il, quand tous ces » offices n'étaient pas devenus purement nominaux, pour » recevoir les ordres majeurs. » Donc :

71. *Rép. à la prem. obj. Je le nie.* Car si, par le mot d'*ordre* appliqué ici seulement aux ordres mineurs, on comprend un rite sacré qui confère un pouvoir spirituel, lequel donne le droit de remplir les fonctions ecclésiastiques, comme nous l'avons dit dès le commencement de ce traité, qui ont un rapport spécial au sacerdoce, puisque, excepté le sous-diaconat, les ordres mineurs sont regardés par les souverains pontifes Corneille et Caïus comme autant de degrés pour s'élever au

sacerdoce, et qu'ensuite le IV concile de Carthage, tenu en 398, prescrive les cérémonies à employer pour conserver les ordres et les offices propres à chacun d'eux, qu'il attribue à l'évêque le droit de les conférer, nous en tirerons cette juste conséquence qu'ils ne sont pas seulement de simples emplois et des fonctions ordinaires, mais que toute l'antiquité les a regardés comme autant d'ordres véritables et proprement dits.

72. *A la deuxième, je le nie,* et pour la preuve, *je distingue :* D'après saint Ambroise, l'évêque doit donner à chacun son office par l'ordination légitime, *je l'accorde;* sans ordination aucune, *je sous-distingue :* En confiant l'une de ces fonctions à tel ou tel clerc déjà ordonné, *je l'accorde;* autrement, *je le nie.* Car saint Ambroise suppose une ordination dans le passage qu'on nous objecte, puisqu'il parle des clercs. Or, les éditeurs de Saint-Maur prouvent, dans les remarques sur le passage cité, que par le nom de *prêtre,* il veut désigner l'évêque.

73. *A la troisième, je distingue :* C'est-à-dire qu'ils remplissaient ou qu'ils ne remplissaient pas les fonctions spéciales dont ils étaient chargés en vertu de leur ordination, selon que les évêques le jugeaient convenable, *je l'accorde;* mais *je nie* que les ordres eux-mêmes dépendaient de la pure volonté de l'évêque. Pour les chantres et ceux qui psalmodiaient les psaumes, les fossoyeurs, ou autrement ceux *qui ensevelissaient les morts,* ou les *travailleurs,* nous dirons qu'ils n'avaient point les ordres proprement dits, mais seulement de simples fonctions données à quelques clercs, ou du moins, que si c'était des ordres, ils n'étaient pas reconnus dans toute l'Eglise (1).

74. *A la quatrième, je distingue :* On peut tout au plus conclure de là que l'institution de ces ordres peut bien ne pas être absolument d'origine apostolique, mais non point que l'Eglise n'ait pas établi ces ordres dès la plus haute antiquité, quand le nombre des chrétiens fut devenu très-considérable. Ceci nous suffit pour le moment.

75. *A la cinquième, je dis* que Calvin a tort de s'élever contre les ordres mineurs, parce que ses assertions sont mi-partie fausses et calomnieuses, et mi-partie étrangères au sujet; ce qui prouve en effet sa mauvaise foi, c'est 1. sa prétention

(1) Voy. Morin, ouv. cit., exerc. 11, ch. 2; mais nous traiterons ce sujet un peu plus bas.

qu'il n'en est fait mention que dans des canonistes ignorants, et 2. d'appeler nouvelles, puériles, etc., ces cérémonies pleines de grandeur et de majesté que l'antiquité nous a transmises. Car nous en avons la description non-seulement dans l'Ordo romain, Isidore, Raban-Maur, mais encore dans les III et IV conciles de Carthage, quand 3. il attribue indistinctement à tous les catholiques ce qui n'est qu'une opinion particulière de quelques théologiens, c'est-à-dire que les ordres mineurs sont des sacrements, cette opinion gratuite des uns peut être parfaitement rejetée par les autres; et 4. lorsqu'il donne pour l'opinion générale des scholastiques ce qui n'appartient qu'à quelques-uns, et qui prétendent encore improprement, et en sens large, que Jésus-Christ a rempli les différents offices qui sont l'attribut particulier de ceux qui ont reçu les ordres mineurs; et 5. en blâmant l'Eglise romaine d'employer l'expression de *céroféraires,* qui est de très-ancienne date, d'après le IV concile de Carthage, qui l'avait déjà employée (1); et 6. quand il fait un crime à l'Eglise de ce qui ne doit être attribué qu'à l'incurie de ses ministres; car elle n'a jamais cessé d'inspirer aux clercs le respect dû aux saints offices, comme elle ordonna par un décret solennel rendu dans la session XXIII, ch. 11, de la Réform., de garder les interstices dans l'administration des ordres mineurs, à moins que l'évêque n'en juge autrement, afin que les clercs puissent s'exercer à remplir comme il faut chacune des fonctions de leur ordre, selon la prescription de l'évêque. Il décréta encore peu de temps après, dans le ch. 17 de la même session, qu'il fallait remettre de nouveau en pratique, selon l'esprit des saints canons, les fonctions cléricales, depuis celle de portier jusqu'à celle du diaconat, reçues dans l'Eglise depuis les temps apostoliques, et qui étaient tombées en désuétude dans plusieurs localités, et qu'à l'avenir ces fonctions ne fussent exercées que par les clercs de chacun de ces ordres, ainsi que cela se fait encore dans un grand nombre d'églises, à moins qu'une nécessité impérieuse n'oblige à employer d'autres personnes que des clercs (2); 7. en attribuant à l'impuissance du pouvoir des

(1) Capitule 6. Voy. Hardouin, Actes des conciles, t. I, col. 979, où se trouvent les autres capitules qui donnent la description des cérémonies en usage pour conférer les ordres majeurs et mineurs.

(2) Il ne faut pas oublier qu'il est rare et souvent même impossible de trouver dans les églises de petites villes et des paroisses de campagne, des

exorcistes les défauts qui ne provenaient que de leur manque de foi ou des énergumènes. Car le P. Martène prouve, dans le *Traité des anciens rites de l'Eglise*, liv. III, ch. 9, par un grand nombre d'exemples, qu'autrefois comme aujourd'hui les démons se retirent à la parole des exorcistes.

76. *Pour la sixième, je distingue :* Le synode de Pistoie sembla le reconnaître dans un esprit de témérité et d'hérésie, *je l'accorde;* par un sens catholique, *je le nie.* C'est aussi pour cette raison que Pie VI condamna cette proposition, dans sa bulle *Auctorem fidei*, comme *une insinuation téméraire, offensante pour les oreilles pieuses, perturbatrice du ministère ecclésiastique, diminuant la pompe que l'on doit donner, autant que possible, à la célébration des saints mystères, injurieuse pour les fonctions et l'office des ordres mineurs et à la discipline approuvée par les saints canons, et spécialement par le concile de Trente, et favorisant les outrages et les calomnies des hérétiques.*

Conséquences de la doctrine du chapitre précédent.

77. L'objet de ces conséquences ou corollaires sont 1. la dignité sacramentelle, en tant qu'elle se rapporte à celui-ci ou à ceux-là des sacrements que nous avons énumérés; 2. le nombre des ordres, leur institution, les fonctions qui s'y rattachent; 3. le degré, la différence, l'ordre d'application. Car il y a une espèce de dissentiment, sur chacun de ces points, entre les théologiens et les érudits. Comme notre but n'est pas de discuter aucune difficulté en particulier, nous dépouillant de tout esprit de critique et de toute idée préconçue, nous dirons le plus succinctement et le plus clairement possible ce qu'il y a de plus vraisemblable en cette matière, d'après l'enseignement le plus accrédité.

clercs qui puissent remplir ces fonctions; en sorte qu'on est obligé de faire remplir par des laïques un office qui n'appartient qu'à un clerc. Du reste, un auteur moderne dit imprudemment et en propres termes : « Aujourd'hui » tout le monde reçoit ces ordres, mais on n'en exerce presque jamais les » fonctions. Personne ne remplit les fonctions de portier, qui sont le fait de » serviteurs à gages; celle de lecteur est nulle, et celle d'exorciste n'est plus » en usage dans l'Église. On a bien conservé celle d'acolyte, mais elle est » accomplie par des laïques ou par de simples clercs, etc. » Prises en général, ces assertions sont fausses. Qu'on les compare avec ce que nous avons cité de Calvin et du synode de Pistoie; cet hérésiarque dit que « dans » la primitive Eglise les ordres mineurs étaient plutôt des fonctions que des » ordres. »

78. I. La première question qui se présente à l'égard de la dignité sacramentelle est celle de l'épiscopat, c'est-à-dire, s'il est permis de le regarder comme un ordre ou un sacrement distinct de la prêtrise. Si, par le mot *ordre,* on veut dire *degré,* il n'y a plus de discussion, puisqu'il est de foi qu'il a été décidé *qu'il y a dans l'Eglise catholique une hiérarchie établie par l'ordination sacrée, qui se compose des évêques, des prêtres et des ministres* (sess. XXV, can. 6); c'est pourquoi on discute ou plutôt on a discuté sur l'épiscopat, à l'effet de savoir si par le mot *ordre* on entend le rite de la consécration épiscopale. La plupart des anciens scholastiques ont cru que l'épiscopat n'était ni un ordre proprement dit, ni par là même un sacrement, mais simplement une extension du sacerdoce (1), ou, comme d'autres disent, une simple députation extérieure pour exercer quelques fonctions, ou un ministère à l'exercice duquel le prêtre n'était pas apte (2). Mais l'opinion générale, aujourd'hui, et à laquelle il faut s'arrêter, est que l'épiscopat est un ordre distinct de la prêtrise et un sacrement. En effet, si on consulte l'Ecriture sainte, la chose est hors de doute. Car s'il faut, pour constituer un ordre et un sacrement, un rite extérieur, la collation de la grâce et l'institution divine, tout cela se trouvant dans l'épiscopat, de même que

(1) Saint Thomas, sent. 4, dist. 24, quest. 2, art. 2, à la demande, si l'épiscopat est un ordre, répond : « L'épiscopat n'est point un ordre. » Saint Bonaventure dit aussi à la même distinction, quest. 3 : « L'épiscopat n'est » pas un ordre proprement dit, » et dans le cours de l'article : « L'épiscopat, » en tant que distingué du sacerdoce, implique une certaine dignité, ou un » office annexé à l'évêque; il n'a pas le nom d'ordre proprement dit, et » n'imprime pas un nouveau caractère, de même qu'il ne donne pas un » nouveau pouvoir, mais il ne fait qu'étendre celui déjà reçu. » Œuv. édit. Rome, 1596, t. V, pag. 369; card. Raymond Capisucchi, O. P., Choix de controverses théologiques, Rome, 1670, controv. 28, sur l'Episcopat, § 2, cite quatre-vingts auteurs, qui tous disent que l'épiscopat n'est pas un ordre, et les différents passages de leurs écrits. Il développe longuement cette preuve. Melchior Canus a dit avec vérité que le nombre des théologiens ne doit ébranler la conviction de personne. Je dirai à mon tour que leur autorité ne doit rien décider, puisque, outre le Maître des Sentences, saint Thomas, ainsi que nous l'avons vu, saint Bonaventure, Scot, Innocent V, Estius, etc., tiennent pour la négative. Peu de temps avant sa dissolution, notre collége romain professait publiquement la même opinion, comme il est prouvé par les thèses qui y étaient soutenues dans le temps; elle est encore défendue dans celles qui font le sujet d'examen des candidats qui veulent être admis dans le collége de Saint-Bonaventure, à Rome, des frères mineurs conventuels, soutenues de nouveau en 1833, dist. 14, thèse 4. Mais au lieu que cette opinion soit tenue pour probable aujourd'hui, elle est notée de censure par quelques théologiens.

(2) Voyez Morin, ouv. cit., exercice 3, ch. 1 et suiv.

nous l'avons dit, on ne peut plus douter qu'il ne soit un ordre et un sacrement. De plus, là où il y a une matière distincte, une formule particulière, et la collation d'un pouvoir spécial, il y a un ordre sacramentel distinct, puisque l'épiscopat a une matière, une forme et un pouvoir autres que celui de la prêtrise, il s'ensuit logiquement qu'il est un sacrement et un ordre distinct (1). D'où il suit que l'on peut définir l'épiscopat, « un ordre supérieur et un sacremeut qui donne » au prêtre le pouvoir de donner les sacrements de la confir- » mation et de l'ordre, et de gouverner l'église qui lui est » confiée. » Cette définition nous fait voir que la prêtrise est le commencement et le fondement du sacerdoce, et que l'épiscopat en est le comble et le complément, et que l'ordination de l'évêque achève et parfait ce qui avait été commencé dans l'ordination de la prêtrise, et que l'épiscopat est à la prêtrise ce que le faîte d'une maison est à ses fondements.

79. Mais, que dirons nous des chorévêques, ou des évêques des campagnes et des bourgades, que l'on appelaient quelquefois *évêques ruraux,* ou évêques de campagne ou de bourgades? Nous avouerons que cette question est assez difficile; ce qui paraît certain, c'est que 1. ils existèrent en Orient dès le commencement du IVe siècle, comme le prouve le canon 13 du concile de Néocésarée (2), et le canon 12 du concile d'Ancyre (3), et en Occident, au Ve siècle, ainsi que l'établit le concile de *Riez,* en France, tenu en 439 (4). 2. Il paraît également certain que les chorévêques étaient quelquefois revêtus de la dignité épiscopale, mais que pour l'ordinaire ce n'était que de simples prêtres (5). Pour nous, nous croyons que les chorévêques n'étaient ordinairement que des coadjuteurs des évêques, des ministres et des vicaires, tels que sont maintenant chez nous les vicaires généraux (6).

(1) Les Constitutions apostoliques, dont personne n'attaquera la haute antiquité, ne font pas seulement mention de l'ordination des évêques, au liv. VIII, ch. 5 et 6, mais elles lui assignent encore sa forme spéciale, en prescrivant l'oraison que l'on doit dire dans leur consécration.

(2) Hardouin, Act. des conc., t. I, col. 186. Ce concile fut tenu en 314.

(3) Ibid., col. 275, traduction de Denis le Petit, car il est au n. 13 dans la collection d'Isidore. Ce concile eut lieu la même année que celui de Néocésarée.

(4) Canon 3, ibid., col. 1749.

(5) Voy. Morin, ouv. cit, exercice 4, ch. 2. Noël Alex., dans son appendice à la dissert. 44, sect 4; Witasse, du Sacrement de l'ordre, p. II, dans l'appendice à la quest. 1, art. 3; Jean Assemani, Bibliothèque orientale, t. III, part. II, pag. 826 et suiv.

(6) Outre les auteurs que nous avons rapportés, voyez encore Thomassin,

80. Le sentiment général et décisif des théologiens est que le diaconat est un sacrement (1), parce qu'il a l'institution divine, la promesse de la grâce et le rite extérieur, comme le prouve ce que nous avons dit un peu plus haut. On dit, en effet, dans l'ordination des diacres : *Recevez le Saint-Esprit,* formule que le concile de Trente a décidé, non sans raison, dans le canon 4. On leur impose les mains en les ordonnant; enfin, les Pères des siècles les plus reculés, que nous avons rapportés, nous enseignent, sur l'institution divine du diaconat, ce que le concile de Trente lui-même rapporte clairement dans son canon 6. Aussi peut-on définir le diaconat : « Un ordre » sacré et un sacrement qui donne le pouvoir d'aider au » prêtre dans l'exercice des fonctions sacrées. » En attribuant la dignité de sacrement à l'épiscopat et au diaconat, on n'ajoute pas au nombre sept des sacrements; car tout le monde sait que ces ordres ne sont que des sacrements partiels, ou des parties d'un seul et même sacrement, qui est celui de l'ordre (2).

81. Mais peut-on appliquer la dignité de sacrement au sous-diaconat et aux autres ordres mineurs ? De graves théologiens l'affirment; mais d'autres, non moins savants et plus nombreux, le nient. Or, quatre preuves, ou plutôt quatre ordres de preuves données par Morin, nous inclinent, ou plutôt nous entraînent vers le sentiment opposé. En effet, ce savant écrivain, après avoir donné les témoignages des anciens et produit les monuments de l'antiquité, démontre que le sous-diaconat et les ordres mineurs ne sont pas d'institution divine, mais qu'ils ont été ajoutés par l'Eglise, et il le prouve 1. par les témoignages de ces anciens auteurs, qui affirment expressément que les ordres mineurs furent institués par l'Eglise à mesure que le nombre des fidèles augmentait,

Traité de la nouvelle et de l'ancienne discipline, part. I, liv. II, ch. 1, § 10; Louis Nardi, dans son excellent ouvrage, les Curés de Dieu, Pesaro, 1829, t. I, ch. 16, lequel réfute victorieusement Juvénin, Van-Espen et autres, qui prétendent que les curés sont de droit divin et les successeurs des soixante-dix disciples, et où il corrige plusieurs erreurs de Morin sur les chorévêques.

(1) Durand, dist. 24, quest. 2, n. 6; Cajetan, t. I de ses opuscules, et quelques autres écrivains nient que le diaconat soit un sacrement.

(2) Ce qui met en évidence l'ignorance de Calvin, qui dit dans ses Institutions, liv. IV, ch. 19, § 22 : « C'est donc une chose par trop ridicule de la » part des catholiques, de nous dire qu'il y a sept sacrements, tandis qu'ils » en nomment treize, bien comptés.

et selon que le besoin s'en faisait sentir (1). 2. Par la suppression, l'addition, la diminution, l'abrogation et la restauration, tantôt de l'un, tantôt de l'autre, et quelquefois de plusieurs de ces ordres, ce qui ne peut assurément pas se faire à l'égard de ce qui serait d'institution divine (2). 3. Par les monuments et les témoignages qui prouvent que la subordination respective de ces ordres, dans la promotion aux ordres plus élevés, n'était pas toujours observée, ainsi, par exemple, les lecteurs furent établis avant qu'il y eût des portiers, et les acolytes avant qu'il y eût ni portiers, ni exorcistes, ni lecteurs; les diacres, avant les sous-diacres (3); ce que l'Eglise n'aurait pas fait certainement, si elle eût cru le moins du monde que ces ordres étaient divinement institués. 4. Enfin, par le but que se proposait l'Eglise en instituant et en confiant ces ordres, au témoignage du souverain pontife et des conciles, c'est-à-dire, afin que les néophytes, encore peu accoutumés aux choses saintes, ne reçussent le sacerdoce avant d'être suffisamment instruits des vérités de la foi et les cérémonies des sacrements (4). En effet, si ces ordres ne sont pas d'institution divine, il est évident qu'ils ne peuvent avoir en aucune façon la dignité de ce sacrement et qu'ils ne peuvent conférer la grâce *ex opere operato*.

82. II. On peut conclure, d'après ces quatre ordres de preuves, ce qu'il faut penser du nombre et de l'institution des ordres. En effet, si par la suite l'Eglise institua les ordres inférieurs au diaconat, on ne doit point s'étonner si le nombre de ces ordres varia selon les temps et les lieux. L'église grecque n'en admet que deux, c'est-à-dire le sous-diaconat et le lectorat, ainsi que nous l'avons vu plus haut; les Syriens et les maronites ont en outre l'office de *chantre* et de *psalmiste*, qui sont chez eux comme des degrés par lesquels il faut passer pour arriver à celui de lecteur (5); mais ce nombre ne fut pas toujours le même dans l'une et l'autre église d'Orient et d'Occident. En effet, d'après des documents très-

(1) Œuv. cit., exercice 11, ch. 1, §§ 4 et suiv.

(2) Ibid., §§ 7 et suiv.

(3) Ibid., ch. 2, §§ 1 et suiv.

(4) Ibid., ch. 3.

(5) Voir ibid., ch. 1, § 8; de Joseph-Simon Assemani, Biblioth. orientale, t. III, part. 1, p. 575; cependant d'autres soutiennent que ce n'est simplement qu'un office et non un degré particulier pour s'élever au sacerdoce.

positifs, l'église latine avait autrefois l'ordre de *chantre*, comme on le voit dans le III concile de Carthage (1). Il y a même des églises particulières où subsistèrent quelques ordres inconnus maintenant, et au contraire, d'autres étaient admis dans certaines églises, et qui n'étaient pas usités dans d'autres, comme en fait foi l'auteur de la lettre de saint Jérôme à Rusticus de Narbonne, où on lit : « Le premier degré de la » cléricature est celui *des fossoyeurs* (2); » et en faisant l'énumération de tous les ordres, il omet entièrement ceux de portier et d'exorciste. Cet ordre des fossoyeurs, selon que nous en avons fait la remarque, fut usité chez les Syriens, qui les appelaient *travailleurs* ou *ensevelisseurs* en quelques endroits, comme l'indique l'épître aux habitants d'Antioche, inscrite sous le nom de saint Ignace (3), pour ne pas faire d'autres citations. Du reste, l'Eglise romaine a toujours et constamment admis sept sacrements, et a fait passer jusqu'à nous sa foi des premiers siècles à cet égard.

83. Il serait trop long de passer en revue l'office dévolue à chacun de ces ordres; leur définition, que nous avons donnée plus haut, doit faire comprendre celui qui est propre à chacun.

84. C'est pourquoi on peut, d'après ceci, définir ce sous-diaconat : *Un ordre ou un rite sacré qui donne le pouvoir d'assister le prêtre et le diacre au sacrifice de la messe.* On le confère ordinairement, dans l'église grecque, en imposant les mains et en dehors du sanctuaire; et dans l'église latine, en présentant le calice vide et la patène dessus, avec la formule qui y est jointe.

85. L'ordre de l'acolyte est *un ordre qui donne le pouvoir d'assister le sous-diacre et le diacre au saint sacrifice de la messe*. On le confère en présentant le chandelier, et le cierge et les burettes vides, avec la formule relative à chacune de ces deux cérémonies.

(1) Hardouin, Actes des conciles, t. I, col. 963. Mais il est dit cependant, dans le conc. 10 : « Le psalmiste, c'est-à-dire le chantre, peut, à l'insu de » l'évêque et sur le simple commandement d'un prêtre, recevoir l'office de » chantre, le prêtre lui disant : « Faites attention de croire au fond du cœur » ce que vous dites de bouche, et mettez en œuvre et faites passer dans » votre conduite ce que vous croyez dans le cœur. » Mais voy. D. Martène, des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, part. II, ch. 8, art. 1, § 1.

(2) Morin, liv. cit., § 9.

(3) Cotelier, les Pères apostoliq., t. II, p. 112; voy. aussi ses annotations.

86. Celui de l'exorciste est *un ordre qui donne le pouvoir d'invoquer le saint nom de Dieu sur ceux qui sont possédés du démon,* et que l'on appelle *énergumènes* ou *démoniaques.* C'est pour cela que l'évêque, dans l'ordination des exorcistes, leur présente le livre qui contient les exorcismes, ou le missel ou le pontifical, et emploie la forme qui exprime la collation de ce pouvoir.

87. Celui de lecteur est *un ordre qui confère le pouvoir de lire publiquement, dans l'église, les livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament, ainsi que les écrits des saints Pères.* Les Grecs confèrent cet ordre par l'imposition des mains et la prière qui l'accompagne, et les Latins en présentant le livre des Ecritures avec la prière qui y est jointe.

88. Enfin on définit ordinairement celui de portier : *Un ordre en vertu duquel un clerc est préposé à la garde de l'église et des choses saintes, et qui doit faire régner l'ordre et le recueillement dans le temple du Seigneur, pendant la célébration des saints mystères.* La matière de cet ordre, d'après le IV concile de Carthage et le Pontifical romain, est la tradition des clefs, que l'évêque présente à l'ordinant, et la forme, les paroles qui accompagnent la tradition des clefs.

89. Nous avons dit dans la définition de cet ordre, par lequel *un clerc,* parce que c'est un usage reçu dans l'Église que personne ne soit promu aux ordres avant d'avoir reçu la tonsure cléricale, laquelle le range au nombre des clercs. On définit ordinairement la tonsure : *Une cérémonie instituée par l'Eglise, en vertu de laquelle un laïque qui a reçu les sacrements de baptême et de confirmation est admis dans le clergé au moyen d'un rite sacré.* J'ai dit qu'on définit ainsi la tonsure *ordinairement,* parce qu'un certain nombre d'anciens scholastiques et de canonistes accumulèrent une foule d'arguments pour prouver que la tonsure cléricale est un ordre, et qu'elle a la dignité de sacrement ; on pourra juger de la valeur de ces preuves, si on veut se donner la peine de les lire dans Prosper Fagnan qui les a toutes réunies (1).

90. Qu'il nous suffise de faire remarquer contre Calvin, qui se moque de la tonsure comme d'un rite plein de superstition

(1) Comment. sur la part. II du liv. I des Décrétales, Rome, 1661, titre de l'Age et de la qualité, ch. *Cum contingat,* n. 44 et suiv., où il ramasse vingt-deux arguments à l'appui de son opinion. Il tâche ensuite de répondre à ceux des théologiens qui sont de l'avis contraire.

et de vanité, que la tonsure remonte à la plus haute antiquité, car D. Martène raconte, d'après d'anciens actes des martyrs de l'église de Dijon, que le prêtre saint Bénigne, disciple de saint Polycarpe, avait été reconnu à sa tonsure et condamné à mort, au II[e] siècle, par le comte Térence (1). Le cruel insulteur des chrétiens, Lucien, ou tel autre auteur que ce soit qui a écrit le dialogue intitulé *Philopator,* contemporain de Trajan, fait la description d'un clerc descendant des montagnes et allant à l'église, ayant sa chevelure rasée (2). Ammien Marcelin raconte aussi qu'un certain Diodore avait été puni du dernier supplice par les païens d'Alexandrie, sous le règne de Julien l'Apostat, au IV[e] siècle, pour avoir initié à la cléricature des enfants, dont il coupait la chevelure (3). Prudence, poète distingué du IV[e] siècle, décrivait en ces termes l'admission de saint Cyprien parmi les membres du clergé, par la tonsure : « On coupa très-près sa belle chevelure flottante (4). » Contentons-nous de ces citations, sans parler du IV concile de Carthage et du II de Tolède (5), et d'une foule d'autres monuments de la plus haute antiquité (6), pour démontrer, contre Calvin, que la tonsure a existé dès les

(1) Ouv. cit., part. II, liv. I, ch. 8, art. 7, § 2. Pourvu toutefois qu'on doive croire aux actes de ce martyr.

(2) Voir l'édit. de Fréd. Reitz, Amsterd., 1743, t. III, p. 608, segm. 21 : « Je » rencontrai là un individu mal mis, portant une tonsure, qui descendait des » montagnes, et qui m'indiqua une inscription hiéroglyphique de son nom » sur le théâtre : il devait couvrir d'or toute la voie. »

(3) Liv. XXII, ch. 11, édit. de Henri Valesius, Paris, 1681, p. 326, où se trouve la note de l'éditeur. Voyez aussi Sirmond, dans les notes sur saint Sidoine, p. 52, à ces paroles : *Les cheveux courts, la barbe longue.*

(4) Hymne 13, Péristéphan., v. 30, édit. de Faustin Aréval, S. J., t. II, p. 1206. Voy. sur ce passage les notes du savant Aréval.

(5) Le concile de Carthage, Hardouin, Actes des conciles, tome I, col 982, canon 44, a dit : « Un clerc ne doit soigner ni sa chevelure ni sa barbe. » Quelques articles supplémentaires ou organiques ajoutent : « Qu'il ne tonde » ni ne rase sa barbe. » Voir ibid., concile de Tolède, canon 1, Hardouin, t. II, col. 1139.

(6) Voy. Pelliciam, ouv. cit., du Gouvernement de l'Eglise chrétienne des premiers siècles, du moyen-âge et des temps modernes, liv. VI, Venise, 1782, où cet auteur fait la sage remarque qu'il ne faut pas pour cela s'imaginer que la tonsure avait à cette époque la forme qu'on lui donna plus tard, mais qu'on doit l'entendre de la façon de couper les cheveux de manière à ne les point laisser tomber sur les épaules, tellement que ceux qui étaient admis dans le clergé étaient tenus de porter les cheveux courts, ainsi que le prouvent réellement les témoignages que nous avons cités, et d'autres semblables que nous y pourrions ajouter. Il serait absurde de penser le contraire pour les temps de persécution.

premiers siècles de l'Eglise, et qu'elle est exempte de toute espèce de superstition et de vanité, d'après le principe de Calvin lui-même. 2. Nous ferons observer en outre que la forme de la tonsure varie selon les temps et les différentes églises, comme on peut le voir dans Martène (1) et Morin (2).

91. Quant au rang qu'occupent les différents ordres, il est certain, comme nous l'avons dit déjà, que les Grecs comptaient autrefois le sous-diaconat parmi les ordres mineurs comme ils le font encore; les Latins ne l'ont admis au nombre des ordres majeurs ou sacrés qu'au XIIe siècle. Nous en avons une preuve remarquable dans le concile de Bénévent, tenu en 1091, sous le pape Urbain II, qui décida, dans son canon 1, que nul ne serait promu à l'épiscopat s'il n'était pas admis dans les ordres sacrés, et s'il ne vivait pas conformément aux règles qu'ils prescrivent. « Or, nous appelons » ordres sacrés le diaconat et la prêtrise; la primitive Eglise » ne reconnaissait en effet que ces deux ordres, si on s'en » rapporte à l'histoire de ces temps-là (3). » Vu l'importance du sujet, nous allons traiter dès le chapitre suivant le rang qu'occupe l'évêque par rapport au prêtre.

CHAPITRE III.

DE LA PRÉÉMINENCE DES ÉVÊQUES SUR LES PRÊTRES.

92. Cette question, que nous entreprenons contre les presbytériens, qui renouvelèrent l'hérésie d'Aerius, novateur du IVe siècle, et celle des wicléfites et des vaudois, sur l'égalité parfaite des évêques et des prêtres, aussi bien quant à l'ordre qu'à la juridiction, cette question, disons-nous, est d'une grande importance. Comme nous aurons à parler plus tard du pouvoir de l'ordre, ou plutôt comme nous établirons une thèse spéciale sur le pouvoir de conférer les ordres, nous nous bornerons ici à traiter de la prééminence des évêques sur les prêtres, quant au rang, à la dignité et au pouvoir, toutes

(1) Des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, part. II, ch. 8, art. 7, §§ 4 et suiv.

(2) Ouv. cit., exercice 15; voy. encore Thomassin, de l'Ancienne et de la nouvelle discipline, part. I, liv. II, chap. 37 et suiv.; et Haller, des Saintes ordinations et des élections, dans l'appendice, à la section 8, art. 2 et suiv.

(3) Hardouin, t. VI, part. II, col. 1695.

choses qui sont comprises ordinairement sous la signification générale de juridiction. Etablissons donc cette

PROPOSITION.

Les évêques sont supérieurs aux prêtres de droit divin.

93. La première partie de la proposition est de foi, ainsi que l'a défini en ces termes le concile de Trente, session XXIII, canon 7 : « Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas » supérieurs aux prêtres, qu'il soit anathème. » La seconde, qui traite de la prééminence, est certaine, bien qu'elle ne soit pas de foi, puisque le concile de Trente n'a rien voulu définir expressément (1); cependant, les catholiques et les luthériens la tiennent pour certaine et indubitable; et de même qu'on pourra l'en convaincre, les mêmes motifs qui servent à démontrer la prééminence des évêques sur les prêtres prouvent également qu'elle est de droit divin.

94. C'est donc ainsi que nous établissons notre proposition contre Blondel, Salmasius et les autres presbytériens. Au commencement du IV[e] siècle, Aerius introduisit dans l'Eglise, par ces paroles, *un dogme au-dessus de l'intelligence d'un fou,* comme l'appelle saint Epiphane (2) : « En quoi l'évêque

(1) Voy. le cardinal Pallavicini : Histoire du concile de Trente, livre XVIII, chap. 14, où il rapporte les avis contraires ou différents des Pères du concile de Trente, touchant ce point de doctrine, et où il dit que la plupart des Pères pensaient que la supériorité des évêques, qui consiste dans un pouvoir de juridiction, ne vient pas de Dieu *immédiatement,* mais seulement *médiatement;* il cite après cela, au ch. 15, la longue discussion du Père Lainez pour défendre cette opinion, où sont rapportées les paroles du cardinal Pallavicini, par lesquelles il expose, § 14, ch. 15, la réponse de Lainez aux deux objections de ses adversaires, l'une tirée de l'hérésie d'Aerius, et l'autre de la constitution de Martin V : « La réponse fut, dit-il, que l'hérésie d'Aerius consistait à dire que tous les prêtres sont égaux, selon la raison divine, sans » excepter le souverain pontife lui-même, lequel est, selon la raison » divine, supérieur à tous les autres. Quant à la bulle de Martin V, je fais » observer que l'Eglise condamne comme hérétiques tous ceux qui disent » ou qui entreprennent quelque chose contre le gouvernement ecclésiastique, » comme, par exemple, toute manifestation de sentiments contraires à quelque » vérité, qui est de raison divine et qui s'élève contre ce qui est décrété par » les lois ecclésiastiques ; et qu'elle condamne de même comme hérétiques » ceux qui méprisent les images, parce que dans ce mépris est renfermé le » mépris de Dieu et des saints. Par conséquent, que c'est une hérésie de » refuser aux évêques une juridiction supérieure à celle des prêtres, parce » que c'est nier l'autorité que tiennent de la raison divine les pontifes qui se » distinguent par une juridiction supérieure à celle des premiers sur les » seconds. » Voy. ibid., liv. XIX, ch. 6.

(2) Hérés. 75, ch. 3, édit. de Pétau.

» l'emporte-t-il sur le prêtre? Il n'y a aucune différence » entre eux. Car l'un et l'autre ont reçu le même ordre, ils » occupent le même rang, ils ont la même dignité; » mais à peine Aerius eut-il proféré ces paroles, que toute l'Eglise le regarda aussitôt comme un hérétique, au témoignage de saint Epiphane et saint Augustin (1), parce qu'il avait introduit dans l'Eglise catholique une innovation contraire à la foi.

95. Il est vrai qu'on peut opposer à cette invention d'Aerius 1. l'autorité des saintes Ecritures, qui nous enseignent que Notre-Seigneur Jésus-Christ se choisit douze apôtres, et qu'il les mit à la tête des disciples. Car il donna à ses apôtres le souverain pouvoir dans son Eglise, et il leur promit qu'ils seraient assis, au jour du jugement, sur douze siéges de gloire, pour juger les douze tribus d'Israël; et pour que ce nombre de douze ne fut pas incomplet, saint Mathias fut mis à la place du traître Judas, par une élection providentielle. Or, presque tous les Pères sont d'avis que les évêques sont les successeurs des apôtres, de même qu'ils disent que les prêtres le sont des soixante-douze disciples, que Jésus-Christ avait établis dans un degré inférieur.

96. 2. Les Pères apostoliques des Ier et IIe siècles de l'Eglise ne s'élèvent pas moins contre cette nouveauté. Saint Clément de Rome dit dans sa I épître aux Corinthiens, ch. 40 : « Le » souverain prêtre a reçu son office, les prêtres ont un lieu » désigné qui leur est propre, et les lévites ont leurs fonctions » à remplir. » Saint Ignace, qui florissait à la fin du Ier siècle et au commencement du IIe, puisqu'il souffrit le martyre en 107, a écrit plusieurs choses sur le sujet que nous traitons, et entre autres ce passage tout-à-fait remarquable de son épître aux habitants de Smyrne, ch. 8 : « Suivez tous votre évêque, » comme Jésus-Christ a suivi son Père, les prêtres comme les » apôtres, et respectez les diacres comme étant établis de » Dieu. » Le saint martyr nous fait voir ici la division de la hiérarchie ecclésiastique en trois ordres. Il dit dans son épître aux habitants de Tralles, chap. 12 : « Il est convenable que » chacun de vous, et principalement les prêtres, veniez au » secours de l'évêque, en l'honneur et pour la gloire du Père » de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des apôtres; » et enfin dans l'épître aux Magnésiens, ch. 6 : « Je vous engage, dit-il,

(1) Saint Epiphane, liv. cit.; saint Augustin, Traité des hérésies, ch. 55.

» à vous appliquer de toutes vos forces à tout faire dans la » paix de Dieu, l'évêque tenant la place de Dieu, les prêtres » celle du sénat des apôtres, et les diacres qui me sont si » chers, auxquels a été confié l'honneur de servir Jésus-» Christ. » Blondel et Salmasius ne purent se dérober à la force de ces témoiguages qu'en niant l'authenticité des épîtres du saint martyr, ce en quoi ils sont réfutés par les calvinistes eux-mêmes (1).

97. On trouve encore contre cette hérésie d'Aerius, au III[e] siècle, saint Clément d'Alexandrie et Origène, parmi les Grecs; et chez les Latins, Tertullien et saint Cyprien. En effet, saint Clément dit au liv. VI, ch. 13, de ses Stromates : « Il y » a dans l'Eglise les degrés des évêques, des prêtres et des » diacres. » Et Origène, dans son hom. 11, sur Jérémie : « On doit exiger de moi (prêtre) plus que d'un diacre, et plus » d'un diacre que d'un laïque. Et celui qui occupe la première » dignité de l'Eglise rendra compte pour toute l'Eglise (2). » Enfin saint Cyprien, épît. 27 : « Notre-Seigneur, dit-il, dont » nous sommes obligés d'observer les commandements, déter-» minant la dignité de l'évêque et réglant son Eglise, dit dans » l'Evangile, en parlant à saint Pierre : *Je te dis que tu es* » *Pierre,* etc..... » D'où suit l'ordre de la succession des évêques, dans les temps à venir, ainsi que la règle et le gouvernement de l'Eglise, tellement que le fondement de l'Eglise repose sur les évêques, et que toute la conduite de l'Eglise soit dirigée par ces mêmes prélats, puisque la loi divine est le fondement de tout cet édifice, etc. (3).

98. 1. La succession des évêques, à laquelle les Pères les plus anciens renvoient constamment les hérétiques de leur temps, fournissent une autre preuve contre Aerius. Celui qui en cite le premier exemple est Hégésippe, dans Eusèbe, où il rapporte la succession des évêques des églises de Corinthe, de Rome et de Jérusalem (4). 2. Le second exemple est cité par

(1) Voir, outre les préfaces de Jacques Usserius et d'Isaac Vossius, des épîtres de saint Ignace, ainsi que les dissertations de ce même Jacques Usserius d'Armagh, sur les épîtres de saint Ignace, écrites par Jean Pearson, dans Cotelier, t. II, des Pères apostoliques.

(2) Edit. des Bénédictins de saint Maur, œuv. complètes, t. III, page 180. Voyez sur ce passage les remarques de de La Rue.

(3) Voyez une foule d'autres documents dans Noël Alexandre, dissert. 44, sur la sect. 4, et dans Witasse, traité cité plus haut, part. II, sect. 3, art. 1, chap. 1 et suiv.

(4) Hist. ecclés., liv. IV, ch. 5 et 22.

saint Irénée, qui dit au livre III, chap. 3 : « Nous pouvons » compter les évêques qui ont été établis dans chaque église » par les apôtres, depuis leur époque jusqu'à nous. » Et il fait aussitôt l'énumération des différents évêques, depuis saint Pierre jusqu'à Eleuthère, qui était à cette époque (vers la fin du IIe siècle) le douzième évêque depuis saint Pierre. 3. Tertullien, qui apostrophe en ces termes les hérétiques dans son *Traité des prescriptions* : « Qu'ils produisent les origines de » leurs églises ; qu'ils nous donnent la succession de leurs » évêques, depuis le commencement, et qu'ils nous montrent » que leur premier évêque a eu pour prédécesseur un apôtre, » ou quelqu'un de ces premiers hommes apostoliques, de qui » il tient son ordination et sa juridiction. De cette manière, » ils prouveront que leur église est apostolique, comme l'église » de Smyrne a eu saint Polycarpe, envoyé par saint Jean, et » celle de Rome saint Clément, ordonné par saint Pierre ; » qu'ils nous fassent voir que les autres églises ont eu pour » évêques des hommes établis par les apôtres, et qui continuent » la chaîne de la tradition apostolique (1) ; » 4. Eusèbe en fournit la preuve pour les églises les plus renommées. La succession des évêques que les Pères de l'Eglise établissaient avec le plus grand soin, depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à eux, prouve donc la distinction qui existe entre les évêques et les prêtres, et la préséance des premiers sur les derniers, car les évêques seuls et non les prêtres sont compris parmi les successeurs des apôtres.

99. La cinquième preuve se voit dans les anciens rituels des églises d'Orient et d'Occident, publiée par Martène (2) et Goar (3), où l'on rencontre toujours cette distinction entre les évêques et les prêtres, et est ramenée *à la source, qui est Jésus-Christ,* ce que font également observer les constitutions apostoliques (4).

100. 6. Toutes les communions chrétiennes réclament contre cette nouveauté d'Aerius, comme on le voit dans les monuments les plus authentiques rapportés par Renaudot (5).

(1) Chap. 32, édit. de Rigault.
(2) Loc. cit., art. 11.
(3) Dans l'Euchologe, pag. 307 et suiv. Voyez à la p. 311 les notes de Goar sur l'ordre que l'on observait dans la consécration d'un évêque. Voyez aussi Joseph Assemani, loc. cit.
(4) Liv. VIII, ch. 4 et 5.
(5) Perpétuité de la foi, t. V, liv. V, chap. 10.

Enfin la prescription, puisque nos adversaires ne peuvent assigner aucune époque où l'on a commencé à établir cette distinction, contre laquelle s'élèvent aussitôt, comme un concert de protestations, les plus irrésistibles démonstrations antérieures qui prouvent qu'elle n'existaient pas alors, comme il est arrivé à Salmasius et Blondel; en effet, le premier dit que ce fut vers le milieu du second siècle, et le second dans l'année 136 après Notre-Seigneur Jésus-Christ; mais saint Clément de Rome, Hermas et les Pères du premier et du second siècle; saint Ignace et saint Polycarpe, qui vivaient au commencement du second siècle, disent qu'à cette époque on reconnaissait la différence qu'il y a entre les évêques et les prêtres, et que ces derniers étaient inférieurs aux premiers.

101. Ainsi donc, toute cette foule de témoins et de preuves historiques, les monuments publics et indubitables des églises d'Orient et d'Occident, et même ceux de toutes les communions ou des différentes sectes, enfin la prescription contre l'introduction de la profane innovation d'Aerius, combattent de concert pour la vérité catholique. On est donc obligé d'arriver à la conclusion que nous avons posée en principe, que les évêques sont réellement supérieurs aux prêtres, et cela de droit divin, comme il est constaté par toutes les preuves que nous en avons données.

Objections.

102. I. *Object.* Du temps des apôtres, il n'existait aucune différence de nom, de préséance ou de pouvoir entre les évêques et les prêtres. Car 1. l'Apôtre, après avoir dit dans son épître à Tite, ch. 1, v. 5 : « Je vous ai laissé en Crète afin que » vous établissiez des prêtres en chaque ville, » continuant à dire dans le verset suivant quels étaient les prêtres qu'il fallait établir dans ces différents lieux, fait le portrait de l'évêque, au vers. 7, en ces mots : « Il faut que l'évêque soit irrépro- » chable, etc. » 2. Mais ce qui met fin à toute hésitation, c'est ce qu'on lit au ch. 20, vers. 17, des Actes des apôtres : » Saint Paul étant à Milet, envoya à Ephèse pour faire venir » les prêtres de cette église (en grec, *presbyteros*), et quand » ils furent venus le trouver et qu'ils se furent joints, il leur » dit : .....Prenez donc garde à vous-mêmes et à tout le » troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques » pour gouverner l'Eglise de Dieu. » Ici les prêtres sont mis

évidemment au même rang que les évêques, puisqu'étant réunis ensemble dans la même ville, ils reçoivent indistinctement de saint Paul la mission de gouverner cette Eglise. 3. Ce qui le prouve, c'est que le même apôtre, dans son épître aux Philippiens, ch. 1, vers. 1, salue les évêques et les diacres, et ne parle nullement des prêtres; de même, dans sa I épître à Timothée, vers. 3, ch. 1, où il explique les vertus que doivent avoir les évêques et les diacres, il ne dit mot des vertus des prêtres, parce qu'il n'y avait aucune distinction entre les évêques et les prêtres. Donc :

103. *Rép. Je distingue l'antécédent.* Du temps des apôtres, il n'y avait aucune différence de nom entre les évêques et les prêtres, *transeat;* de préséance et de pouvoir, *je sous-dist. :* Une distinction de personnes qui recevaient alors, le plus souvent, l'ordre de prêtre et d'évêque, *je l'accorde;* mais *je nie* qu'il n'y eût aucune différence entre la prêtrise et l'épiscopat. Nous ferons remarquer d'abord que ces passages de la sainte Ecriture, très-difficiles en eux-mêmes, le sont devenus encore bien davantage par les différentes traductions et explications qu'en ont données les anciens et les modernes. Car il y en a qui pensent que le nom d'évêque et de prêtre était commun autrefois aux prêtres du premier et du second ordre, tels que saint Jean Chrysostôme (1); Théodoret croit que l'on donnait alors le nom d'évêque ou de prêtre seulement aux prêtres du second ordre, et que l'on appelait apôtres, et non pas évêques, ceux que nous appelons évêques ou prélats (2). Saint Epiphane, au contraire, dit que le titre d'évêque a toujours été attribué aux prêtres du premier ordre, mais jamais à ceux du second (3). Les auteurs modernes, tant catholiques que protestants, ne s'accordent pas davantage en ce point, et sont partagés entre ces deux opinions. L'explication de saint Jean Chrysostôme nous paraît la plus juste et la plus convenable.

104. Mettant donc de côté toutes ces différentes manières de voir, qui nous semblent peu faites pour éclairer les points en

(1) Hom. 1, sur l'épître aux Philippiens, n. 1.

(2) Commentaire sur le ch. 3 de l'épître à Timothée, vers. 1. Il avait dit la même chose dans son commentaire sur celle aux Philippiens, ch. 1, vers. 1. Voyez sur ce sujet le Père Pétau, liv. II. de la Hiérarchie ecclésiastique, chap. 1.

(3) Hérés. 75, chap. .

litige, nous nous arrêterons à celle de Pétau, qui paraît mieux atteindre notre but. Ce savant pense que, dans les premiers siècles de l'Eglise, qui était encore dans l'enfance en ce qui touche à la forme et à la discipline, tous les prêtres, ou la majeure partie, étaient ordonnés et préparés de telle sorte qu'ils pussent également recevoir et la prêtrise et l'épiscopat; condition nécessitée, en quelque sorte, à cette époque, par l'accroissement de la religion chrétienne, afin qu'ils pussent tous remplir les fonctions réservées aux seuls évêques, comme, par exemple, la collation des sacrements de l'ordre et de la confirmation. Ainsi plusieurs évêques remplirent en commun les fonctions ecclésiastiques dans la même ville et la même église, soumis aux apôtres, comme à des évêques d'un ordre supérieur, jusqu'à ce que cette ancienne charité et le zèle à imiter la simplicité et l'humilité de Jésus-Christ venant à s'attiédir, on choisît un prêtre entre tous les autres, pour les diriger et les présider, afin d'éteindre les rivalités et *d'empêcher les schismes,* ainsi que le dit saint Jérôme. Dès ce moment on s'abstint de conférer à plusieurs non-seulement la même dignité, mais encore le même ordre et le même pouvoir, et on conféra à un seul la préséance d'honneur et de juridiction : de là vint la succession des évêques (1). D'après ce système, fort approuvé de Mamachi (2) et de beaucoup d'autres savants, il suit que non-seulement il y eut toujours dans l'Eglise une différence d'ordres et de pouvoir, c'est-à-dire qu'il y eut toujours une distinction entre la prêtrise et l'épiscopat, quoique ces deux dignités aient été attribuées parfois à la même personne; mais, de plus, qu'il est bien facile, à quiconque voudra y prêter un moment d'attention, de répondre à toutes ces objections.

105. II. *Object.* Parmi les Pères les plus anciens, 1. les uns divisent tout le clergé en deux ordres ou en deux classes seulement, c'est-à-dire en prêtres et en diacres, sans faire mention des évêques, ou en évêques et en diacres, sans parler des

(1) C'est ce que dit Pétau dans ses écrits, mais surtout dans sa dissertation ecclésiastique, liv. I, chap. 1 et 2; et dans le liv. I, de la Hiérarchie ecclés., chap. 4.

(2) Origines et antiquités chrétiennes, t. IV, pag. 337 et suiv. Cet auteur fait observer que ces évêques portaient le nom d'*évêques des nations,* aux II[e] et III[e] siècles. Photius, cod. 48, sur cette matière. Voy. encore Thomassin, de l'Ancienne et de la nouvelle discipline de l'Eglise, t. I, liv. I, ch. 54.

prêtres (1); 2. les autres appellent les prêtres les successeurs des apôtres (2); 3. il y en a qui traitent de nouveauté l'ordination de l'évêque (3); 4. enfin d'autres anciens évêques appellent les prêtres, *leurs collègues* et *leurs confrères dans la prêtrise* (4). Ce qui constitue autant de preuves de l'égalité parfaite entre les évêques et les prêtres. Donc :

106. *Je réponds à la prem. object. Je distingue :* Quelques Pères partagent tout le clergé en général en deux classes, pour quelques raisons particulières, *je l'accorde;* en exclusion de l'épiscopat ou de la prêtrise, ou encore à cause de leur identité, *je le nie.* Or, les causes qui faisaient que les Pères divisaient le clergé en deux classes, sont 1. l'unité de sacerdoce; 2. l'état d'enfance où se trouvait l'Eglise d'alors, car la société chrétienne était gouvernée en plusieurs endroits, tantôt par des évêques seuls avec des diacres, et tantôt par des prêtres et des diacres; 3. la même dénomination appliquée aux uns et aux autres. Ces preuves acquièrent un nouveau degré de force probante, si l'on observe d'abord que ces mêmes Pères parlent de prêtres et d'évêques, précisément dans les passages dont on veut nous faire une difficulté (5); si on veut faire attention encore que saint Polycarpe, saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, saint Cyprien, saint Hilaire, que nos adversaires nous objectent, sont tous, un seul excepté, saint Polycarpe, postérieurs à l'an 136, c'est-à-dire à l'époque où l'on introduisit une distinction entre les prêtres et les évêques, de l'aveu de Blondel, et que par conséquent cette preuve milite contre les presbytériens.

107. *Pour la deuxième, je distingue :* Les uns appellent les prêtres, les successeurs des apôtres, c'est-à-dire les évêques, *je l'accorde;* les simples prêtres, *je sous-distingue :* Dans le sacerdoce et les devoirs sacerdotaux, *je l'accorde;* dans l'épiscopat, *je le nie.*

108. *Pour la troisième, je distingue :* D'autres appellent

(1) Ainsi saint Clément de Rome, dans sa lettre aux Corinth., n. ou ch. 42; saint Polycarpe, dans la sienne aux Philipp.; Justin, apol. 1; saint Clément d'Alexandrie, liv. VII de ses Stromates; saint Cyprien, épit. 42; saint Hilaire, sur le Ps. 134, et une foule d'autres cités par Witasse et Noël Alexandre.

(2) Comme encore saint Clément de Rome, dans sa 1 aux Corinth., ch. 1; saint Papias, dans Eusèbe, liv. cit.; saint Irénée, liv. III, ch. 2, ibid.

(3) Dans son épître aux Magnés., ch. 3.

(4) Voir les auteurs sus-nommés.

(5) Ce qui est constaté par les textes donnés en preuve.

l'ordination d'un évêque *une innovation* quant au sujet, c'est-à-dire de Démas, qui était encore jeune et qui venait d'être ordonné évêque de Magnésie, *je l'accorde;* quant à l'ordination épiscopale, *je le nie,* comme on peut s'en convaincre par la simple lecture de la lettre que saint Ignace écrivit aux Magnésiens (1).

109. *Pour la quatrième, je distingue :* Il y en a qui appellent les prêtres leurs collègues, *leurs confrères dans le presbytérat, leurs frères dans le sacerdoce,* ou dans le ministère dont les évêques leur ont confié une partie de leur sollicitude, *je l'accorde;* dans l'épiscopat, *je le nie.* Car autrement, quand l'Apôtre appelle, dans son épître à Philémon, Archippe, Aristarque et Démas, *ses coadjuteurs, ses coopérateurs et ses compagnons,* et quand il appelle tous les fidèles, en général, *ses frères,* de même que Jésus-Christ avait appelé ses apôtres, *ses amis et ses frères,* il s'ensuivrait que tous les fidèles, même les laïques, seraient les égaux de l'apôtre saint Paul et même de Jésus-Christ, ce que personne n'osera dire assurément (2).

110. *Inst.* Saint Jérôme démontre *ex professo* la parfaite égalité des évêques et des prêtres. En effet, il prouve dans différents passages de ses écrits que l'évêque et le prêtre sont une seule et même chose, particulièrement dans son commentaire sur l'épître de saint Paul à Tite, où il dit : « Le » prêtre et l'évêque sont égaux; et avant que par une inspi» ration diabolique, il y eût des rivalités dans la religion, et

(1) Aussi Cotelier traduit-il fort bien les paroles de saint Ignace *νεωτερικὴν τάξιν* (*une ordination de jeune homme*). Or, voici le texte en entier : « Vous » ne devez pas manquer de respect et d'égards à l'évêque à cause de son » jeune âge, mais vous lui devez toute révérence, selon la vertu de Dieu le » Père, qui fait, comme j'en ai l'expérience, les saints prêtres (voilà la » distinction entre le prêtre et les évêques); ne tenez pas compte de l'ordi» nation apparente d'un jeune homme, mais conduisez-vous en hommes » sensés, honorant l'évêque à cause de Dieu, ou plutôt honorant Dieu lui» même, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'évêque de tous les chré» tiens. »

(2) Saint Chrysostôme s'exprime de même dans l'homélie que nous avons citée sur le ch. 1 de l'ép. aux Philippiens : « Anciennement, dit-il, les simples » prêtres étaient appelés évêques, de même que les diacres de Jésus-Christ et » les évêques étaient appelés prêtres. C'est pour cela que, même encore au» jourd'hui, beaucoup d'évêques signent ainsi : Votre confrère dans la prêtrise » et le diaconat. Mais, dans la suite des temps, on donna à chacun son nom » propre et distinctif : les uns furent appelés évêques et les autres prêtres. » Voyez Noël Alexandre, diss. cit., § 27.

» qu'on dît parmi le peuple : *Je suis à Paul, et moi à Apollon,*
» *et moi à Cephas,* 2. les églises étaient gouvernées par l'as
» semblée générale des prêtres. Mais lorsque chacun com-
» mença à s'adjuger à lui-même, et non à Jésus-Christ, ceux
» qu'il avait baptisés, 3. il fut résolu qu'on mettrait à la tête
» de tous les autres un seul prêtre, qui serait chargé du gou-
» vernement de toute l'Eglise, afin de détruire par ce moyen
» les causes du schisme (1). » C'est pour cela 4. qu'il prévient, en ce même endroit, les évêques *d'avoir à se souvenir que c'est plutôt par le fait de l'habitude que par une disposition du divin Sauveur, qu'ils ont été élevés au-dessus des autres prêtres, et qu'ils doivent gouverner l'Eglise, de concert avec eux* (2). Ce qu'il confirme encore dans sa lettre à Evangelus, où, après avoir ramassé tous les textes des Ecritures qui prouvent que le prêtre est le même que l'évêque, il ajoute : 5. « Car, à Alexandrie, les prêtres appelaient *évêque,* depuis
» saint Marc l'Evangéliste jusqu'à Héracle et Denis, celui qu'ils
» avaient élu parmi eux, pour l'élever à cette sublime dignité ;
» de même que ferait une armée qui proclamerait un empe-
» reur, ou des diacres qui choisiraient parmi eux un homme
» habile, auquel ils donneraient le nom d'archidiacre. 6. En
» effet, quelles fonctions l'évêque remplit-il, excepté celles de
» l'ordination, que le prêtre ne remplisse également (3)? »
Ceci est tellement clair, qu'il n'est pas besoin de commentaire. 7. Aussi Blondel a-t-il écrit, contre les catholiques, l'apologie d'un aussi grand docteur. Donc :

111. *Rép. Je nie l'antécédent,* car il n'y a personne parmi les anciens qui fasse plus d'opposition aux hétérodoxes, si on veut bien tout examiner, que saint Jérôme. En effet, il reconnaît la supériorité des évêques sur les prêtres, puisqu'il dit que les évêques sont les successeurs des apôtres, et que les prêtres du second ordre sont ceux des soixante-douze disciples; puisqu'il blâme ceux qui prétendent qu'il n'y a aucune différence entre les prêtres et les évêques, et qu'il les accuse d'aller faire naufrage dans le port. Il dit la première chose dans sa lettre à Fabiola (4), et l'autre dans son traité

(1) Commentaire sur le ch. 1, vers. 5.

(2) Ibid.

(3) Epît. 146, n. 1, édit. de Vallars.

(4) Epît. 78, édit. cit., où, en parlant de la sixième station des Israélites dans le désert d'Elim, il dit que les douze fontaines signifient les douze

contre Jean, évêque de Jérusalem (1). De plus, celui qui nie qu'il y ait eu plusieurs évêques dans une seule et même Eglise; qui attribue aux évêques seuls le droit d'ordination; qui soutient qu'il y a entre les prêtres et les évêques la même différence que celle qui existait entre Aaron et ses enfants, et même entre Moïse et le peuple d'Israël, celui-là établit entre les prêtres et les évêques une distinction de rang et d'autorité, et cela de droit divin. Or, ces quatre vérités sont enseignées par saint Jérôme, dans cette même lettre à Evangelus, dont nos adversaires se prévalent pour s'adjuger l'assentiment du saint docteur. Donc :

112. *Pour la prem. preuve, je distingue :* Saint Jérôme dit que pour l'évêque et le prêtre on se sert du même nom, *je l'accorde;* qu'ils sont la même chose, *je le nie.* C'est ce qu'établissent les preuves qu'il a données plus haut, à moins que nous ne voulions dire qu'il fait allusion aux premiers âges de l'Eglise, ou alors, d'après Pétau et les autres érudits que nous avons cités un peu plus haut, que ces deux dignités étaient réunies dans une seule et même personne.

113. *Pour la deuxième, je distingue :* Les églises étaient, du commun consentement, régies par les décisions générales des prêtres, *je l'accorde;* par *le pouvoir* ou l'autorité de tous, *je le nie.* A moins qu'on ne veuille dire que par le nom de prêtres, le saint docteur désigne ceux qui étaient, en outre, investis de la dignité épiscopale, selon la remarque que nous avons déjà faite.

114. *Pour la troisième, je distingue :* Il fut décrété que partout il y aurait un prêtre nommé entre tous les autres, qui serait leur chef, dans le temps où, selon l'observation que nous avons faite, les deux pouvoirs étaient encore conférés à une seule et même personne, *je l'accorde;* après ce temps, *je le*

apôtres : « Il n'y a pas de doute qu'il s'agit ici des douze apôtres; les eaux qui » découlent de ces douze fontaines fécondent l'aridité de l'univers entier. Le » long de ces eaux bienfaisantes ont crû soixante-dix palmiers qui nous re» présentent nos maîtres, *les prêtres du second ordre.* » Et dans l'épît. 71, à Marcellus, il dit au n. 3 de l'édit. cit. : « Les évêques nous tiennent lieu des » apôtres, » et ainsi en plusieurs autres endroits de ses écrits, entre autres, dans le commentaire sur le ch. 1 du prophète Michée et dans sa lettre à Héliodore, etc.

(1) N. 37. « Il n'y a aucune différence, dit-il, entre l'évêque et le prêtre : celui qui envoie (l'évêque) et celui qui est envoyé (le prêtre) ont la même » dignité; ceci est dit très-faussement : on fait, comme on dit, naufrage au » port. » Œuv. édit. de Vallars, t. II, col. 447.

nie. C'est ce qui arriva en effet, d'après saint Jérôme : *Je suis de Paul,* etc., c'est-à-dire vers l'an 55 du Sauveur Jésus-Christ, c'est-à-dire longtemps avant l'époque assignée par Blondel, c'est-à-dire avant l'année 136, dans laquelle, selon lui, on commença à établir une distinction entre les évêques et les prêtres. Les deux pouvoirs furent divisés à l'occasion du schisme de Corinthe, et donnés à chacun, d'après l'ordination qui lui était propre (1).

115. *Pour la quatrième, je distingue :* Quant à la forme et à l'exercice du gouvernement ecclésiastique, *je l'accorde;* quant au droit au gouvernement, *je le nie,* comme le prouvent les paroles suivantes : « Imitant Moïse, qui, bien qu'il fût le » seul qui eût le souverain pouvoir en Israël, s'adjoignit » soixante-dix hommes sages pour juger son peuple (2). » Or si, comme Moïse, les évêques seuls peuvent gouverner l'Eglise, saint Jérôme n'égale pas les prêtres aux évêques, puisqu'il dit clairement qu'ils sont les chefs du gouvernement de l'Eglise, et qu'ils possèdent ce droit en vertu de la loi divine.

116. *Pour la cinquième, je distingue :* Quant à l'élection et au mode d'élection particulier à l'église d'Alexandrie, en admettant toujours la consécration légitime, *je l'accorde;* en excluant cette consécration, *je le nie.* Car saint Jérôme ne parle que de l'élection de l'évêque et du remplacement immédiat du défunt. Or, cette élection se faisait habituellement par tous les prêtres réunis et par les prêtres eux-mêmes, afin d'éviter le tumulte de la foule, ainsi que cela se pratiquait alors dans les autres églises. Alors l'élu acquérait sur-le-champ le titre et la juridiction d'évêque, puis on lui donnait la consécration épiscopale au jour que l'on fixait pour cette cérémonie, comme il est constaté par les monuments les plus positifs, recueillis par Witasse (3). Ceci donne la réponse aux deux objections faites par le saint docteur, tirées de la comparaison d'une armée qui se choisit un chef, et de celle des diacres qui nomment un archidiacre. Car ces comparaisons ne peuvent s'appliquer qu'au mode d'élection (4).

117. *Je réponds à la sixième :* 1. Il ne faut donc pas mettre

(1) Voir Pétau, livre cité.

(2) Loc. cit., col. 696.

(3) De l'Ord., p. II, art. 2, sur la 5e instance. Voy. aussi Noël Alexandre, dissert. cit., § 24.

(4) Voy. Pétau, de la Hiérarchie ecclés., liv. I, ch. 9.

sur le même rang cette ordination, de laquelle saint Jérôme tire la prééminence des évêques sur les prêtres.

118. *Je réponds :* 2. Que le prêtre ne fait pas, c'est-à-dire ne peut pas faire par délégation de l'évêque ou du souverain pontife, *je l'accorde;* en vertu de son droit, *je le nie,* d'après le sentiment de saint Jérôme, qui le dit en toutes lettres (1).

119. *Je dis à la septième* que l'apologie de Blondel est une insulte à la mémoire d'un si grand docteur, qui n'a pas besoin d'un avocat tel que cet hérétique, d'autant plus qu'il a eu le courage de désavouer ce qu'il avait écrit de dur et d'offensant dans la chaleur de la discussion, contre le diacre Flacidius, et qu'il a fait son possible pour adoucir ses attaques. Saint Jérôme avait exprimé son sentiment avec assez de netteté, en résumant la doctrine catholique dans les termes les plus précis, vers la fin de son épître à Evangelus : « Et afin que nous sachions » que les évêques, les prêtres et les diacres conservent dans » l'Eglise les traditions tirées de l'Ancien-Testament, c'est-à- » dire que Aaron et ses fils étaient prêtres, et qu'il y avait des » lévites attachés au service du temple. » Or, qui osera nier que Aaron ne l'emportât en dignité sur les autres prêtres, et cela de droit divin? Il faut donc en dire autant des évêques, d'après saint Jérôme. Blondel comprit bien la force de cet argument, puisque, quand il fut arrivé à ce point de la discussion, il en remit la solution à un autre temps, qu'il ne donna jamais; Saumaise le comprit également, puisqu'en défendant la cause des presbytériens, sous le pseudonyme de Wallon-Messalin, il fut obligé de dire qu'il fallait attendre la réponse à cette difficulté de Saumaise (comme si le pseudonyme Messalin était autre chose que Claude Saumaise lui-même); nous n'avons pas encore cette réponse et nous l'attendrons longtemps (2). Dans cet état de choses, il ne faut point accuser cet homme remarquable, illustre par sa doctrine et par sa sainteté, d'être tombé dans l'erreur d'Aerius, comme le fit Michel Medina (3), ou

(1) Dans son Dialogue contre Lucifer, où il écrit : « Le salut de l'Eglise » dépend de la dignité du souverain pontife; et s'il n'a point un pouvoir » particulier et indépendant de tous les autres, il y aura dans l'Eglise autant » de schismes qu'il y aura de prêtres. C'est pour cela que les prêtres et les » diacres n'ont pas le pouvoir de baptiser sans le saint-chrême et l'ordre » exprès de l'évêque. »

(2) Voy. Witasse, loc. cit.

(3) Liv. I, de l'Origine des saints personnages et de leur continence, ch. 5, où il adresse le même reproche à saint Ambroise, saint Chrysostôme, saint

avancer gratuitement, avec Cellot, que les textes qu'on nous objecte ont été altérés par les hérétiques (1).

120. Ceci doit suffire pour la complète justification de saint Jérôme. Quant à la réponse à faire aux autres arguments tirés des saints Pères et des écrivains ecclésiastiques, il faut se rappeler trois choses : 1. que les auteurs qui ont dit que le sacerdoce était le suprême degré de l'ordre, ou que l'ordination du prêtre et de l'évêque était une seule et même ordination, ne considéraient le sacerdoce que par rapport au pouvoir de consacrer le corps et le sang de Jésus-Christ, qui est en effet le pouvoir le plus sublime; 2. que les saints Pères et les anciens auteurs parlent en général du sacerdoce, qui est composé, comme nous l'avons vu, de deux degrés : l'un qui confère le pouvoir de consacrer la sainte eucharistie, le second qui donne celui d'ordonner ceux qui célèbrent les divins mystères; 3. enfin, que parmi les auteurs que l'on nous présente comme les adversaires de notre cause, il y en a une foule d'obscurs, d'inconnus, d'entachés d'erreur et sans autorité, tels que Ambrosiaster (2), l'auteur des questions sur l'Ancien et le Nouveau-Testament (3), voire même Eutychius, patriarche d'Alexandrie (4), que Selden a la sottise de classer parmi les écrivains latins, et dont Renaudot démontre l'ignorance des langues orientales, par une foule de contre-sens qui se remarquent dans sa traduction du passage d'Eutychius (5).

Augustin, Théodoret, Primase et Sedulius; aussi le Père Pétau le blâme-t-il sévèrement.

(1) De la Hiérarchie ecclésiastique, ch. 15; Durand, dans sa dissertat. 14, quest. 35; Alphonse de Castres, Traité contre les hérésies, au mot *Evêque;* Dominique Soto, dist. 24, art. 1; Vasquez, disp. 140, et une foule d'autres pensent bien que saint Jérôme admettait une énorme différence entre les prêtres et les évêques, et qu'il en avait été réglé ainsi pour de justes motifs, mais seulement de droit humain, c'est-à-dire de droit ecclésiastique. Scot regarde aussi la chose comme très-probable, dans sa dist. 5. D'après ces écrivains, le saint docteur diffère essentiellement en cela de l'erreur d'Aerius et des wiclefites. Voy. ce que nous avons dit plus haut, d'après le card. Pallavicin. Du reste, voyez le card. Baronius, pour l'année 58, depuis le n. 1 jusqu'au n. 14, qui a traité ce sujet fort au long, et qui a pleinement justifié saint Jérôme de toutes les fausses accusations élevées contre lui.

(2) Comment. sur le ch. 4 de l'ép. aux Ephés., ainsi que le 3e de la I ép. à Timothée, à la fin des œuvres de saint Ambroise.

(3) Quest. 101, dans l'append. au t. III des œuv. de saint Augustin. Blondel croit que l'auteur de ces questions est le même que celui des commentaires des épîtres de saint Paul, c'est-à-dire Hilaire Sardi.

(4) Dans le Chroniqueur, ou le Traité de l'origine de l'église d'Alexandrie, écrit en arabe.

(5) De la Perpétuité de la foi, t. V, liv. V, chap. 10, où il dit en parlant de

CHAPITRE IV.

DE LA MATIÈRE, DE LA FORME, DU SUJET ET DU MINISTRE DE L'ORDINATION.

121. Afin d'apporter à chacun des articles de ce chapitre l'examen convenable, il nous faut d'abord distinguer ce qui est matière de discussion entre les théologiens de ce qui tient à la doctrine catholique ou à la foi.

122. I. Le sens du mot *ordination* étant très-étendu, puisqu'il s'applique aussi bien aux ordres inférieurs qu'aux degrés les plus élevés de la hiérarchie, nous embrasserons à des points de vue différents la matière et la forme des premiers, ainsi que celles des derniers. En effet, les théologiens latins pensent généralement que la matière des ordres inférieurs consiste à donner ou à présenter les instruments propres aux fonctions de chaque ordre, et la forme, dans les paroles ou l'oraison que l'on dit en les présentant; les Grecs, au contraire, la placent dans l'imposition des mains unie à la prière.

122. Mais il y a une grande divergence d'opinions touchant la matière et la forme des ordres hiérarchiques. Car presque tous les anciens scholastiques n'hésitent pas à la placer également dans la présentation des instruments, accompagnée de la prière qui se fait en même temps; mais après qu'une sage et rigoureuse critique eut fait justice de toutes les difficultés de l'antiquité, l'opinion générale fut que la matière et la forme consistent seulement dans l'imposition des mains et la prière.

l'histoire d'Eutychius : « C'est un paradoxe que Selden entreprit de soutenir » pendant les troubles de l'Angleterre, en faveur du parti presbytérien, dont » il était un des principaux acteurs. Il n'avait aucune preuve que celle qu'il » prétendit tirer d'un passage d'Eutychius, patriarche d'Alexandrie, qui n'était » pas alors imprimé, et qu'il n'entendait pas, rapportant à l'ordination ce qui » avait trait à l'élection du patriarche. C'est ce que Abraham Echellensis a » prouvé très-clairement dans le livre qui a pour titre : *Eutychius vindicatus*, » auquel les protestants n'ont pas fait de réponse solide. » Voyez encore le même auteur dans l'Histoire du patriarche d'Alexandrie; Sollerius, Actes des saints, pour le mois de juin, où l'on traite des patriarches d'Alexandrie; Morin, des Saintes ordinations, part. III, exerc. 7, chap. 7, et Mamachi, Origines et antiquités chrétiennes, t. IV, pag. 508 et suiv. Pétau, de l'Eglise de Jérusalem, liv. 1, ch. 13, § 19, prévient le lecteur de se défier de cet écrivain.

124. Dans le fait, 1. les textes de l'Ecriture que nous avons cités pour démontrer l'existence du sacrement de l'ordre, sont en faveur de cette opinion; 2. tous les rituels et les sacramentaires, publiés depuis au moins neuf cents ans, et recueillis par Ménard (1), Martène (2) et Morin (3), le prouvent également; 3. les Constitutions apostoliques (4), le IV concile de Carthage (5), le I de Nycée (6), celui d'Antioche, tenu en 341 (7), celui d'Ancyre (8), et une foule d'autres monuments de la primitive Eglise, où il n'est fait mention ni de la prière, ni de la présentation des instruments; et ce qu'il y a de plus positif encore, c'est que le concile de Carthage dit au canon 5 que la différence entre les ordres hiérarchiques et le sous-diaconat consiste en ce que les premiers se confèrent par l'imposition des mains, et les seconds par la présentation des instruments (9); 4. de même, les Pères les plus anciens, qui, en parlant de l'ordination, n'assignent d'autre matière que l'imposition des mains, tels que Isidore (10), qui florissait au VII[e] siècle, Alcuin au VIII[e] (11), Amaury (12), Raban-Maur (13), Walafrid Strabus (14), qui écrivirent des traités sur les céré-

(1) Notes et observations sur le Sacramentaire de saint Grégoire, édit. de Saint-Maur, tome III, note 757.

(2) Ouv. et pass. cit., ch. 8, art. 9 et 11.

(3) Ouv. cit., toute la part. II.

(4) Liv. VIII, ch. 16, où on lit entre autres choses : « Je vous prescris, à » vous, évêques... lorsque vous ordonnez un prêtre, de lui imposer les mains » sur la tête. » On lit à peu près la même chose au ch. 17, qui traite de l'ordination des diacres.

(5) Canon 3.

(6) Canon 19.

(7) Canon 10.

(8) Canon 9, traduction de Denis le Petit, ou 10 dans celle d'Isidore.

(9) Telles sont les paroles du canon : « Le sous-diacre ne recevant point » l'imposition des mains dans son ordination, l'évêque lui présente seulement » la patène et le calice, sans pain et sans vin. » Ces paroles détruisent l'opinion d'Arcudius et des autres, qui pensent que la présentation des instruments renferme l'imposition des mains, sans parler encore qu'il s'ensuit de là que les ordres mineurs sont conférés par l'imposition des mains, puisqu'en les présentant, l'évêque impose les mains; il faut en dire autant de la collation du baptême, de l'extrême-onction, etc., etc.

(10) Des Offices, liv. II, ch. 5.

(11) Des Divins offices, ch. 34 et suiv.

(12) Des Offices ecclésiastiques, liv. II, chap. 12 et suiv. On trouve ce traité dans la Bibliothèque des saints Pères, de la Bigne, Col. Agr., 1618, t. IX.

(13) De l'Institution des clercs, liv. I, depuis le chap. 5 jusqu'au 9.

(14) Des Matières ecclésiastiques, chap. 24 et suiv.; Melchior Hittorpe donne

monies employées, dès le IXe siècle, dans la collation des ordres, mentionnent la présentation des instruments; 5. enfin toutes les églises d'Orient sont pour cette opinion, car les Grecs, les Syriens, les Egyptiens, les maronites n'ont jamais admis et n'admettent encore que l'imposition des mains. Par conséquent, si l'imposition des mains est la matière adéquate et essentielle de l'ordination, il s'ensuit nécessairement que la prière qui l'accompagne en est de même la forme essentielle et adéquate; que par rapport au sacerdoce, la seconde imposition des mains est également la matière essentielle; car la première n'est déterminée par aucune formule, et la troisième, excepté qu'elle est employée par ceux qui ont déjà consacré la sainte eucharistie avec l'évêque, n'est point reçue chez les Grecs et les Orientaux, comme elle ne l'était pas chez les Latins avant le XIIIe siècle, ainsi que Martène (1) et Morin (2) l'ont démontré par d'anciens monuments. Il s'ensuit encore de là qu'anciennement on n'admettait pas dans l'ordination la formule : *Recevez le Saint-Esprit,* par laquelle, au dire des scholastiques, avec lesquels concordent quelques nouveaux théologiens, on confère le pouvoir sur le corps mystique de Jésus-Christ, ou celui de remettre les péchés.

125. Ceux qui soutiennent que l'imposition des mains est la matière essentielle et adéquate de l'ordination hiérarchique, disent que la présentation des instruments a été ajoutée, dans la suite des temps, par l'église latine, comme une preuve

la collection de ces écrivains dans le Traité des divins offices et des fonctions ecclésiastiques catholiques, et presque tous les différents écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques, Cologne, 1568, un vol. in-fol., imprimé aussi à Rome en 1591.

(1) Loc. cit., art. 9, § 12, où il dit : « Outre cette imposition des mains, le » Pontifical romain en décrit une autre que l'évêque fait après la communion, » en disant : *Recevez le Saint-Esprit; ceux dont,* etc. Quelques scholastiques » l'ont jugée tellement essentielle à l'ordination des prêtres, que si on l'omet, » on ne peut pas dire que les ordinants ont été faits prêtres; en effet, s'ils ont » déjà reçu le pouvoir d'offrir le saint sacrifice, ils n'ont pas pour cela reçu » celui de remettre les péchés. Mais personne ne niera que l'auteur ne com- » mette ici une grossière erreur en disant *qu'ils n'en font pas mention,* pour » peu qu'on ait de connaissance des anciens rites de l'ordination. » Ce qu'il cherche à démontrer ensuite en détail. Hugues Ménard dit à peu près la même chose, loc. cit., n. 757, à la fin. Mais il ne s'ensuit pas pour autant que l'évêque prononce inutilement ces paroles : *Recevez le Saint-Esprit,* puisqu'elles prouvent de plus en plus que le pouvoir donné au prêtre consiste dans l'imposition des mains, selon l'observation de Morin, que nous allons citer.

(2) Ouv. cit., exerc. 7, ch. 5.

plus frappante du pouvoir conféré par l'imposition des mains (1).

126. Le principal fondement de l'opinion de ces théologiens, qui prétendent encore que la présentation des instruments est la matière essentielle ou du moins une partie de l'ordination, est le décret d'Eugène IV, pour l'instruction des Arméniens, où il dit : « Le sixième sacrement est celui de l'ordre, dont » la matière est la présentation des objets par laquelle ce » sacrement est conféré : de même que la prêtrise est donnée » par la présentation du calice avec le vin, et de la patène » avec le pain (2). » Mais, à moins d'être absurdes, nous devons admettre la solution de Bellarmin et des autres, qui disent que l'intention du souverain pontife étant d'amener les Arméniens à une parfaite conformité avec l'Eglise romaine dans la collation des ordres, il n'a voulu citer que ce qu'ils n'admettaient pas (3).

127. Nous avons dit ceci en considérant la question abstrac-

(1) Les anciens qui ont mentionné les premiers l'imposition des mains, tels que Hugues Victorin, donnent cette explication, liv. II, des Sacrements, part. III, chap. 12 : « Ils reçoivent, dit ce dernier, le calice avec le » vin, et la patène avec l'hostie, en tant qu'ils reconnaissent *avoir reçu, par* » *ces instruments, le pouvoir* d'offrir à Dieu des hosties agréables; » et Pierre Lombard, liv. IV, dist. 24, dit : « Ils reçoivent aussi le calice avec des hosties, » afin qu'ils sachent qu'ils ont reçu le pouvoir d'offrir à Dieu des hosties » agréables. » Durand de Mende dit la même chose dans son Rational, liv. II, ch. 10 et suiv. D'où Martène conclut, liv. cit., § 17, que ces paroles que prononce l'évêque en présentant le calice et la patène : *Recevez le pouvoir d'offrir à Dieu le saint sacrifice et de célébrer la sainte messe*, etc., ne sont point de l'essence de l'ordination, mais seulement une preuve de plus de la collation du pouvoir, puisqu'on sait que cette formule a été inconnue dans l'Eglise pendant au moins neuf cents ans.

(2) Hardouin, Actes des conciles, t. IX, col. 440.

(3) Nous avons déjà prévenu le lecteur que ce que Eugène IV dit dans l'instruction aux Arméniens était tiré mot pour mot du 5e opuscule de saint Thomas, sur les Sacrements. Du reste, comme la plupart des documents que nous avons cités ne sont pas extraits seulement de l'Eglise d'Orient, mais encore de l'église latine et des écrivains latins, nous avons réfuté par là même l'opinion d'Hardouin, selon lequel saint Paul aurait prescrit une matière de l'ordination aux églises d'Orient, et saint Pierre une autre à celles d'Occident; de même que se trouve combattu le sentiment de ceux qui veulent que l'imposition des mains seule fût la matière adéquate et essentielle chez les Grecs, et la présentation des instruments chez les Latins. Ceux qui sont de cet avis prouvent qu'ils sont peu versés dans la connaissance de l'antiquité. Car, bien que l'Ordo romain et le Pontifical romain prescrivent la présentation des instruments dans la collation des ordres hiérarchiques, cependant, comme ils n'en ont point de preuves contemporaines, ou plutôt, comme tous les monuments s'opposent à l'admission de cette opinion, il ne faut point hésiter à dire qu'elle fut ajoutée dans la suite des temps.

tivement, selon l'expression reçue, spéculativement; au reste, comme on doit toujours prendre le parti le plus sûr dans l'administration des sacrements, et que les deux opinions sont soutenues par des théologiens de marque, on ne peut omettre ni l'une ni l'autre sans se rendre coupable, c'est-à-dire l'imposition des mains ou la présentation des instruments, qui composent dans l'église latine la matière totale et adéquate de l'ordination, selon la plus grande partie des théologiens. Que si on omettait la présentation des instruments, il faudrait la suppléer, et on devrait même renouveler l'ordination sous condition, comme l'a décidé la sacrée congrégation des rites, ainsi qu'on le voit dans Benoît XIV, *Traité du synode* (1).

128. II. Nous avons peu de chose à dire du sujet de l'ordination. Car tout le monde sait que pour que l'ordination soit valide, il faut 1. qu'elle soit appliquée à un sujet du sexe masculin. L'Eglise, en effet, a toujours condamné les marcosiens, les montanistes et les collyridiens, qui la donnaient aux femmes. Jamais, ni sous la loi de nature ni sous celle de Moïse, les femmes n'approchèrent de l'autel; Jésus-Christ, ni les apôtres, ne conférèrent le sacerdoce même à la très-sainte Vierge. Enfin, l'apôtre saint Paul, dans sa I aux Corinthiens, ch. 14, vers. 34, recommande aux femmes de ne point prendre la parole dans les églises, de ne point enseigner et de ne point dominer sur les hommes, mais de se tenir en silence.

129. Il ne faut pas attacher trop d'importance à ce qui est dit, dans les monuments ecclésiastiques, des diaconesses, des prêtresses et des femmes évêques; il ne faut pas se laisser arrêter par l'observation de quelques écrivains, qui prétendent que le régime républicain ne répugne pas aux femmes, ou que les abbesses commandent à des femmes, ou enfin que les païens admettaient indistinctement, au service des autels, les hommes et les femmes. En effet, l'initiation des diaconesses, ainsi que nous l'avons vu, n'avait aucun rapport au sacerdoce; et les prêtresses et les femmes évêques n'étaient autre chose que les épouses que les prêtres et les évêques avaient eues avant leur ordination. En ce qui concerne le gouvernement républicain, nous dirons qu'autre est la nature de ce régime, et autre celle du gouvernement ecclésiastique, bien plus élevé, et établi par

(1) Livre VIII, ch. 10, § 13.

Notre-Seigneur Jésus-Christ. Quant aux abbesses, nous répondrons que leur pouvoir n'est pas un pouvoir de juridiction, dérivant du pouvoir des clefs accordé à l'Eglise, mais que toute leur puissance se borne à un office de surveillance, à une espèce de soin de famille maternel et d'économie domestique. Que si les païens admettaient les femmes au service des autels, on ne doit pas conclure des rites impurs et insensés des païens, qu'elles doivent y occuper une place dans la religion chrétienne, puisque cela dépend uniquement de la volonté de Jésus-Christ. En voilà assez contre les anciens et les modernes hérétiques passionnés pour les femmes.

130. Tout le monde sait également 2. qu'il faut que le sujet de l'ordination soit baptisé; nous ne nous appesantirons pas sur cette condition. Car le baptême est le fondement de tous les sacrements et le vestibule de toute la vie chrétienne. Enfin, personne n'ignore que, pour la validité de l'ordination, il faut le consentement du sujet, tellement que les souverains pontifes ont annulé plusieurs fois l'ordination de personnes à qui on l'avait conférée contre leur volonté et malgré leur résistance. S'il y a quelques monuments ecclésiastiques qui semblent prouver le contraire, on peut l'entendre d'une espèce de répugnance, mais non d'un refus et d'une résistance formelle et absolue (1).

131. Tels sont les conditions requises pour la validité de l'ordination; mais il y en a plusieurs autres, sur lesquelles on peut consulter les canonistes et les théologiens qui ont écrit sur la morale, qui sont nécessaires pour qu'elle soit légitime.

132. III. Il nous reste à parler du ministre de l'ordination. Il peut être ordinaire, extraordinaire ou délégué, légitime ou illégitime.

133. Il est de foi, et nous allons le prouver, que le ministre propre et ordinaire de toute l'ordination, c'est-à-dire de celle qui embrasse tous les ordres, soit majeurs, soit mineurs, est

(1) La coutume avait prévalu anciennement d'élever à l'honneur de la cléricature des moines remarquables par leurs talents ou leurs vertus, ou de simples laïques qui étaient encore dans le célibat, et que les évêques ordonnaient malgré leur résistance et leurs réclamations, pendant que les diacres les retenaient de force et leur fermaient même la bouche, de peur qu'ils ne réclamassent contre la violence qui leur était faite. C'est ce qui arriva à saint Epiphane, cousin germain de saint Jérôme, à Paulinien, à saint Paulin, à saint Augustin et à beaucoup d'autres. Voy. Loup, diss. cit., de la Continence des Latins, ch. 1, ainsi que Morin, ouv. cit., part. III, exercice 11, chap. 2, lequel en cite encore un bien plus grand nombre d'exemples.

l'évêque seul... Toute la question concerne donc uniquement le ministre extraordinaire, c'est-à-dire qu'on demande si un simple prêtre peut conférer les ordres, avec une permission ou une délégation du souverain pontife.

134. Aujourd'hui, tous les théologiens catholiques conviennent unanimement que le souverain pontife peut déléguer un prêtre pour donner les ordres mineurs et le sous-diaconat (1). Il n'y a également qu'une opinion à l'égard des ordres majeurs ou hiérarchiques : c'est qu'ils ne peuvent être donnés que par l'évêque seul. S'il y a eu autrefois, parmi les anciens canonistes, des théologiens qui ont prétendu que l'évêque pouvait déléguer un simple prêtre pour donner le diaconat et la prêtrise (2), il y a longtemps aujourd'hui que cette opinion est tombée, et elle n'a plus un seul partisan; il n'est donc pas nécessaire de la réfuter longuement. Quant à ce qui regarde le diaconat, qui a été surtout le point culminant de la question, ceux qui ont soutenu qu'il pouvait être donné par un prêtre délégué par le souverain pontife, s'appuient, comme sur leur principal fondement, sur le privilége accordé par Innocent VIII aux abbés de Cîteaux, de donner à leurs moines, outre les ordres mineurs et le sous-diaconat, le diaconat lui-même (3). Mais plusieurs auteurs

(1) Voyez Benoît XIV, du Synode, liv. II, chap. 11, § 10. Voyez aussi dom Martène, ouv. et loc. cit., chap. 8, art. 5, § 1.

(2) Telle était l'opinion des auteurs de la glose sur le canon *Manus quoque impositionis,* de la Consécration, dist. 5; Innocent IV, sur le chapitre *cinq,* de la Coutume, attribue aussi cette manière de voir à l'ancien canoniste Sylvestre. Voici son langage : « Sylvestre dit que chaque clerc peut conférer ce » qu'il a, au moyen d'une délégation de notre saint Père le Pape et par l'ap» plication du sacrement. » C'est encore l'idée d'Ange de Clavas, des anciens canonistes Hugo et Hugolin et d'un petit nombre d'autres cités par Morin, exercice 4, ch. 3. C'est ce qui a fait dire à Noël Alexandre, dans l'appendice de sa 44e diss., sur les chorévêques : « Quelques savants ont regardé comme » probable la possibilité d'une délégation du souverain pontife à de simples » prêtres, pour en ordonner d'autres. » Ensuite, après avoir énuméré les partisans de cette opinion, que nous avons cités, ainsi que Bernard, dans la prem. des Décrétales, Guillaume d'Auxerre, Pierre Aureolus, Nicolas de Orbellis, et parmi les modernes, Vasquez, Præpositus, Marat, qui regardent ce sentiment comme probable, il conclut avec justesse : « Cependant cette » opinion, qui est contraire à la tradition, ne peut être suivie dans la pratique. »

(3) Voici le texte du privilége accordé par Innocent VIII, en 1489, le 5 des ides d'avril, à l'abbé de Cîteaux et aux quatre premiers coabbés de son ordre : « Afin que les moines du susdit ordre ne soient pas obligés de sortir du mo» nastère pour recevoir les ordres du sous-diaconat et du diaconat... de notre » autorité apostolique et de science certaine, par la teneur des présentes et » par une faveur spéciale, nous accordons à vous et à vos successeurs le pou» voir de conférer les ordres du sous-diaconat, et du diaconat, et les autres

nient qu'un semblable privilége ait jamais été accordé, et d'autres soupçonnent que le décret pontifical a été falsifié; par conséquent, comme cette singulière et peut-être unique preuve de cette opinion n'est rien moins que certaine, il s'ensuit que le sentiment qu'elle appuie n'est rien moins que prouvé.

135. Voilà ce que nous avons à dire de positif sur le ministre ordinaire et extraordinaire du sacrement de l'ordre. Mais s'il s'agit du ministre légitime et illégitime, les érudits et les savants ne s'entendent plus. Nous appelons ministre légitime du sacrement de l'ordre celui qui non-seulement est catholique, nommé canoniquement, l'évêque propre, mais encore celui qui, dans l'ordination, se conforme à toutes les lois de l'Eglise, et celui-là, au contraire, n'est pas légitime, qui manque de toutes, ou de quelqu'une de ces conditions, ou qui n'observe pas les lois de l'Eglise dans la collation de ces ordres.

136. Jamais aucun théologien n'a mis en doute que les ordinations faites par un ministre illégitime ne fussent illicites. Mais la question de leur nullité est tellement difficile et compliquée, que le Maître des Sentences a pu dire : « Les paroles » des docteurs, qui, la plupart du temps, ne s'accordent pas » entre eux, rendent cette question perplexe et presque indis- » soluble (1). » Il expose ensuite quatre opinions, sans s'arrêter à aucune. Des monuments ecclésiastiques, en nombre infini, semblent tenir tantôt pour l'affirmative et tantôt pour la négative (2) : c'est qu'alors le sujet n'avait pas été suffisamment étudié (3).

» ordres de ce genre, à tous les moines de l'ordre susdit, ainsi qu'aux quatre » abbés dont il est question plus haut et à leurs successeurs, à tous les reli- » gieux des monastères susénoncés, qu'ils auront trouvés dignes et capables. » C'est aussi l'avis de D. Martène, liv. cit., art. 5, § 1, qui regarde ce privilége comme authentique. Cet auteur va même plus loin, puisqu'il regarde comme un fait certain que tous les chorévêques donnaient autrefois les ordres du diaconat et de la prêtrise. Quant aux auteurs qui pensent qu'un prêtre peut, en vertu d'un bref du souverain pontife, conférer le diaconat, voyez Morin, au livre que nous avons cité. Henriquez affirme également, dans les additions au liv. X, du Traité de l'ordre, que ce privilége a été accordé à tous les prieurs des franciscains qui étaient dans les Indes. Mais voyez Hallierius, ouv. cit., où il traite du ministre de l'ordre, art. 2, sect. 3; Witasse, Traité de l'ordre, part. I, quest. 5, art. 2, sect. 3.

(1) Livre IV, dist. 25.

(2) C'est ce qu'examinent entre autres Morin, exercice 5, chap. 1 et suiv.; Christ. Loup, Dissertation sur le crime de simonie, chap. 16 et 17; voir ses œuvres, édit. de Venise, 1735, t. IV; Hyacinthe Sbaralea, des Ordres mineurs conventuels, dans l'ouvrage que nous citerons plus bas.

(3) Un vol. in-4, Florence, 1750. Cet auteur, vers la fin du ch. 12, c'est-à-

137. Si on considère comme nulles les ordinations des anglicans, ce n'est point parce qu'elles sont faites par des évêques hérétiques et schismatiques, mais la cause en est soit dans le défaut de succession des évêques (1), soit dans la forme du sacrement, viciée dans son essence (2), comme Har-

dire le dernier de sa dissertation, appelle une erreur invétérée le sentiment général des théologiens qui tient pour la validité de l'ordination faite par les hérétiques, les simoniaques, les intrus, etc..... et il termine ainsi sa discussion : « En voilà assez sur la question des saintes ordinations de quel- » ques-uns; Dieu veuille que cela suffise pour extirper cette erreur invé- » térée, » soit dit sans modestie. Au reste, il ne faut pas confondre, comme il arrive par malheur à quelques-uns, le sentiment de Morin, de Sbaralea et de quelques-uns de leurs adhérents, avec l'erreur des donatistes, des vaudois, des albigeois, des wicléfites et des hussites, qui faisaient dépendre la validité du baptême et de l'ordre, de la dignité ou de l'indignité du ministre; car le dissentiment de ces écrivains catholiques part d'une source bien différente.

(1) Les écrivains contemporains disent en effet que Matthieu Parker, de qui tous les autres évêques anglicans tirent leur origine, fut sacré dans un hôtel, à Londres, par Scorœus, évêque de Rochester, avec trois autres, sans que l'évêque se soit servi de la matière et de la forme légitimes. En effet, ayant posé la Bible sur leur tête, il leur dit ces simples paroles : « Recevez le pou- » voir de prêcher la parole de Dieu dans toute sa pureté. » Ce fait, attesté par des témoins oculaires, a été regardé comme authentique pendant plusieurs années, sans qu'il y ait eu la moindre réclamation. Cependant, les protestants lui opposèrent par la suite les actes de Lambeth, tirés, ainsi qu'ils l'affirmaient, des archives du palais épiscopal de Lambeth, actes qui démontrent que l'ordination de Parker avait été faite solennellement dans la chapelle de ce palais, le 17 décembre 1559, par Guillaume Barlowe, évêque nommé de Chester. Mais ils ne produisirent ces actes que plus de cinquante ans après, c'est-à-dire en 1613. Aussi les auteurs catholiques les ont-ils regardés, non sans raison, comme apocryphes, ou du moins comme suspects. Cette discussion paraissait entièrement terminée, lorsque la question fut mise de nouveau sur le tapis, ces dernières années, lorsque le docteur Lingard chercha à prouver l'authenticité de ces actes, lequel fut réfuté par Thomas Hodgson. Lingard répondit qu'il n'avait pas prétendu pour autant infirmer la validité des ordinations anglicanes. Voyez le Magasin catholique, vol. VI, février 1835, n. 40, p. 70.

(2) Après avoir aboli le rituel romain, en 1549, sous Edouard VI, les anglicans en fabriquèrent un nouveau; or, on y trouve cette forme pour la consécration des évêques. D'abord le ministre consécrateur prie Dieu « d'instruire » de la vérité de sa doctrine son serviteur, élu pour le ministère de l'épiscopat, » de lui donner l'innocence de la vie, et de lui accorder la grâce d'être tou- » jours prêt à prêcher l'Evangile. » Ensuite, imposant les mains à l'ordinand, il continue ainsi : « Recevez le Saint-Esprit et souvenez-vous de réveiller en » vous la grâce que vous avez reçue par l'imposition des mains, etc. » Lui présentant ensuite la sainte Bible, il conclut en disant : « Appliquez-vous à la » lecture des saintes lettres, à la prédication; méditez sérieusement ce qui est » contenu dans ce livre, etc. » On voit par cette citation que cette formule ne dit rien du pouvoir de consacrer, d'offrir le saint sacrifice et de conférer les saints ordres, comme l'a toujours enseigné et pratiqué la tradition tout entière; disons encore que par *cette vérité de doctrine et la promulgation de l'Evangile,* les anglicans entendent la doctrine calviniste et réformée.

douin (1), Le Quien (2) et plusieurs autres l'ont prouvé contre Le Courayer.

Après cet exposé partiel, nous allons établir contre les protestants le dogme catholique du ministre de l'ordination.

PROPOSITION.

Les évêques ont, pour conférer les ordres, un pouvoir qu'ils ne partagent pas avec les prêtres.

138. Cette proposition est de foi. Les Pères du concile de Trente l'ont décidé ainsi dans le canon 7 de la session XXIII : « Si quelqu'un dit que les évêques n'ont pas le pouvoir... » de conférer le sacrement de l'ordre, ou que ce pouvoir leur » est commun avec les prêtres, qu'il soit anathème. » Cette proposition renferme deux parties, dont la première est que les évêques ont le pouvoir de faire des ordinations, et la seconde, que ce pouvoir, ils ne le partagent pas avec les prêtres. Nous allons les prouver l'une et l'autre simultanément, puisque les preuves sont communes à l'une et à l'autre.

139. L'Ecriture, la tradition, la pratique constante de toutes les anciennes communions ou de toutes les sectes, prouvent notre proposition d'une manière irréfragable. Car, dès le principe, le souverain prêtre Jésus-Christ établit prêtres ses apôtres, lesquels ordonnèrent ensuite les sept diacres choisis par le peuple, Actes, chap. 6; Saul et Barnabé, ibid., chap. 14, établissent des prêtres dans chaque église; de plus, saint Paul, I à Timothée, ch. 4, et II, au même, ch. 1, dit qu'il a ordonné Timothée par l'imposition de ses mains. Enfin, le même apôtre, dans sa I épître à Timothée, ch. 3, et dans celle à Tite, ch. 1, v. 5, leur dit à qui ils doivent imposer les mains et conférer les saints ordres.

140. Les preuves qui nous sont fournies par la tradition ne sont pas moins probantes. Les constitutions appelées apostoliques veulent que l'évêque soit ordonné par deux ou

(1) La Défense des ordinations anglicanes réfutée, 2 vol., Paris, 1727.

(2) Nullité des ordinations anglicanes, 2 vol., Paris, 1725. Et dans cet autre ouvr. intit. : la même Nullité de nouveau démontrée contre le P. Courayer, 1 vol., Paris, 1730; voyez encore Théodoric de Saint-René, Justification de l'Eglise romaine sur la réordination des Anglais épiscopaux, 2 vol., Paris, 1728. Ces écrivains, en attaquant Le Courayer, ont précédé plusieurs autres auteurs plus anciens, tels que Hardouin, Holywood, Fitz-Simon, etc.

trois évêques, et le prêtre par un seul évêque, ainsi que le diacre et les autres clercs (1). C'est ainsi que saint Athanase prouvait que son accusateur Ischira n'était point prêtre, parce qu'il n'avait pas été ordonné par un évêque, mais par Calluthus, qui n'était qu'un simple prêtre (2). Ensuite, comme Novatien de Rome ambitionnait beaucoup l'épiscopat, il s'efforçait de tout son pouvoir, dit l'historien Eusèbe (3), de circonvenir quelques évêques afin d'en recevoir l'ordination épiscopale; tellement les hérétiques de ce temps, c'est-à-dire du IIIe siècle, étaient persuadés qu'un évêque ne pouvait être ordonné que par un évêque. C'est pourquoi saint Epiphane, hérésie 75, écrivait contre Aerius : « L'ordre qui consacre » les évêques, appartient principalement aux évêques; car » c'est ainsi qu'ils se succèdent dans l'Eglise; l'autre (les » prêtres), ne pouvant engendrer des pères, produit des » enfants à l'Eglise, par la régénération du baptême (4). » On sait le mot célèbre de saint Jérôme, que nous avons rapporté ailleurs : « Que fait l'évêque que ne puisse faire le » prêtre, si ce n'est l'ordination? » Car, dit saint Jean Chrysostôme, « les évêques ne sont supérieurs aux prêtres » que par l'ordination, et c'est en cela seul que consiste » toute leur prééminence (5). »

141. On ne peut mieux connaître la pratique constante et universelle de l'Eglise que par les rituels les plus anciens des Grecs et des Latins, qui nous présentent constamment l'évêque comme le seul ministre de l'ordination (6). Sa conduite constante et uniforme, qui ne se démentit point, puisqu'elle ne permit jamais qu'un évêque fût ordonné par un prêtre, ainsi que les prêtres et les diacres, même dans les temps des plus cruelles persécutions, en est encore une preuve incontestable.

142. Les monuments certains, recueillis par Renaudot, prouvent clair comme le jour que toutes les églises d'Orient,

(1) Constitutions apostoliques, liv. VIII, ch. 16 et suiv.

(2) Voir l'apologie de saint Athanase contre les ariens, n. 12 de ses œuvres, édit. des Bénédictins, t. I, part. I, p. 134; et le fragment 2 de l'Histoire de saint Hilaire, n. 5 et n. 16, à la fin, œuv. de saint Hilaire de Poitiers, édition des Bénédictins de Saint-Maur, t. II.

(3) Histoire ecclésiastique, liv. VI, ch. 43.

(4) Chap. 5.

(5) Hom. 11, sur la I épît. à Tim., n. 1.

(6) Voy. le P. Martène, des Anciens rites de l'Eglise, liv. I, part. II, art. 11.

de quelque communion qu'elles fussent, furent unanimes sur ce point de doctrine (1). De plus, après avoir raconté dans son histoire, que les églises d'Ethiopie, qui manquaient d'un métropolitain, ayant forcé un prêtre de remplir les fonctions épiscopales, tous les patriarches d'Alexandrie regardèrent cet audacieux comme un sacrilége usurpateur, dénué de toute espèce de pouvoir. Mais il arriva qu'ils tombèrent dans un autre excès, c'est-à-dire qu'ils firent en sorte d'élever au sacerdoce le plus grand nombre de sujets possibles, sans choix et sans examen, afin que, s'ils venaient à être privés de leur métropolitain, ils ne manquassent pas de prêtres (2).

Objections.

142. *Obj.* 1. L'apôtre saint Paul dit dans sa I épître à Timothée, ch. 4, v. 14 : « *Ne négligez pas la grâce..... qui » vous a été donnée par l'imposition des mains du prêtre.* » Les évêques seuls n'ont donc pas le pouvoir d'imposer les mains, mais les prêtres le peuvent comme eux. 2. C'est pour cela qu'il fut décidé dans le IV concile de Carthage, « que » dans l'ordination d'un prêtre, quand l'évêque le bénit et » lui impose les mains, tous les prêtres présents doivent » étendre les mains sur sa tête, auprès des mains de » l'évêque (3), » ce qui est encore observé aujourd'hui. 3. L'histoire ecclésiastique nous offre de nombreux exemples de prêtres ordonnés par d'autres prêtres. En effet, le concile d'Ancyre, tenu en 314, décréta dans son canon 13, qu'il « n'était point permis aux vicaires des évêques, que les » Grecs appellent chorévêques, d'ordonner des prêtres ou des » diacres... sans la permission de l'évêque (4). » Ce que confirme le concile d'Antioche, tenu en 341, dans son canon 10 (5). C'est ce qu'établit encore le concile de Meaux, en 845, dans son canon 64 (6), et ce qu'enseigne saint Isidore dans le livre II des Offices ecclésiastiques, ch. 6, et très-clairement le pape Zacharie, dans sa lettre à Pépin, où il dit : « Les chorévêques ordonnent aussi les lecteurs, les exorcistes

(1) Perpétuité de la foi, t. V, liv. VI, ch. 9.

(2) Ibid., ch. 18.

(3) Can. 3, Hardouin, Actes des conciles, ibid., col. 979.

(4) Traduct. d'Isidore, dans Hardouin, Actes des conciles, ibid., col. 276.

(5) Ibid., col. 598.

(6) Ibid., t. IV, col. 1491.

» et les sous-diacres, pour lesquels cette promotion est suffi-
» sante. Mais qu'ils ne s'avisent point d'ordonner des diacres
» ou des prêtres; car c'est là le droit de l'évêque du lieu,
» auquel ils sont soumis, ainsi que tous ceux qui dépendent
» d'eux (1). » Or, l'opinion générale est que les chorévêques étaient simples prêtres. Donc :

144. *Rép. Pour la prem. obj., je distingue :* C'est-à-dire les évêques, *je l'accorde;* les prêtres, *je sous-distingue :* Dans l'ordination passive, *je l'accorde;* donc l'ordination active, *je le nie.* Car nous avons prouvé plus haut que, dans les premiers siècles de l'Eglise, le titre d'évêque était donné indifféremment aux évêques et aux prêtres; mais l'Apôtre dit dans sa II épître à Timothée, qu'il l'a ordonné évêque et par là même qu'il applique ce titre seulement à celui qui en a reçu le caractère dans l'ordination. Nous avons fait remarquer encore que, d'après le sens de Calvin lui-même, les paroles qu'on nous objecte peuvent s'entendre de l'ordination passive ou du sujet de l'ordination.

145. *Pour la deuxième, je distingue :* Par une imposition des mains cérémonielles, *je l'accorde;* sacramentelle, *je le nie.* Car les prêtres ne prononcent aucune formule dans cette imposition des mains, mais l'évêque seulement.

146. *Pour la troisième, je le nie :* Nous répondons que dans les preuves qu'on prétend nous donner et dans les textes que l'on cite, il s'agit des chorévêques qui avaient le caractère épiscopal, comme on sait qu'il y en avait autrefois un grand nombre (2), bien que ce titre de chorévêque n'exigeât pas en soi cette dignité. Car, si les documents cités ne devaient s'entendre que de ceux qui avaient le caractère épiscopal, saint Epiphane, saint Jean Chrysostôme, sant Jérôme et une foule d'autres docteurs n'auraient pas affirmé avec tant de confiance que le pouvoir de l'ordination était tellement particulier aux évêques, que c'était le signe spécial et caractéristique qui les distingue des prêtres; et Aerius en aurait dit quelque chose, si la pratique contraire eût existé de son temps, comme cela aurait dû être dans l'hypothèse de nos adversaires, alors que, surtout à cette époque, les chorévêques étaient en grand crédit, aussi bien dans les provinces d'Orient que dans celles d'Occident.

(1) Epît. 7, ch. 1, dans Hardouin, t. III, col. 1901.
(2) Voir Noël Alexandre, dissert. cit.

147. Mais pour qu'on ne pense pas que nous nous appuyons seulement sur des preuves conjecturales, nous allons citer les conciles qui démontrent la vérité de notre proposition. D'abord le concile d'Ancyre a dit : « Les évêques » qui ont reçu l'ordination et qui n'ont pas été acceptés » par la paroisse à laquelle ils avaient été nommés, et qui » auraient voulu en occuper d'autres, en faisant violence à » ceux qui y sont déjà..... seront déposés. Que s'ils voulaient » résider comme prêtres, dans la paroisse qu'ils occupaient » auparavant, en cette qualité, nous ne les dégradons » pas (1). » Et celui d'Antioche : « Les chorévêques qui sont » nommés dans les bourgs et les villages, ou dans les maisons » de campagne, bien qu'ils aient reçu des évêques l'imposition » des mains et qu'ils aient été consacrés évêques, le saint » synode a néanmoins décidé qu'ils doivent rester dans les » limites de leur position propre et particulière..... et qu'ils » ne doivent pas se permettre d'ordonner ni prêtres, ni » diacres, sans l'aveu de l'évêque du lieu (2). »

148. *Inst.* 1. Saint Léon, martyr, ratifia les ordinations faites par de *faux évêques* (3). 2. Au témoignage de Théodoret et de Socrate (4), le concile de Nicée accorde aux prêtres catholiques *le pouvoir d'imposer les mains* (en grec προχειρίζεσθαι) et *de proposer les clercs qui auraient mérité d'être élus.* 3. Le prêtre Novat *ordonna Félicissime diacre* (5), *et se l'adjoignit à ce titre;* Cassien raconte que le bienheureux Paphnuce ordonna Daniel d'abord diacre, et ensuite prêtre (6).

149. *Rép. Pour la prem. obj., je distingue :* Saint Léon ratifia les ordinations faites par de faux évêques, c'est-à-dire, par des évêques intrus, *je l'accorde;* par ceux qui n'avaient pas le caractère épiscopal, *je le nie.* C'est ce qu'on voit dans

(1) Can. 17, trad. de Denis le Petit, Hardouin, t. I, col. 278.

(2) Ib., col. 597. Le concile de Meaux, de même que Isidore et Zacharie, qui, dans les passages cités, ne refusent pas seulement aux chorévêques le pouvoir d'ordonner des prêtres et des diacres, mais qui établissent la thèse contraire, sont beaucoup moins favorables à la cause de nos adversaires. Les paroles tirées de Zacharie sont du concile d'Antioche, dont le saint pontife fait valoir l'autorité, pour démontrer que les chorévêques n'ont en aucune façon le pouvoir de conférer le sacrement de l'ordre.

(3) Epît. 167, édit. des frères Ballerini, réponse à la prem. question.

(4) Dans ces deux historiens, liv. 1, ch. 9.

(5) Epître 49.

(6) Collat. 4, ch. 1.

la suite de son discours, où il parle de ces évêques qui, à l'encontre de la discipline ecclésiastique, « n'étaient ni élus » par le clergé, ni présentés par le peuple, et qui n'avaient » pas été sacrés par les évêques provinciaux, du consentement » du métropolitain. »

150. *Pour la deuxième, je distingue :* Le concile de Nicée accorda aux prêtres catholiques le pouvoir d'*imposer les mains,* c'est-à-dire d'*élire, je l'accorde;* de *sacrer, je le nie.* Car voilà comment Valesius traduit Théodoret, et il prouve qu'on doit l'entendre ainsi (1).

151. *Pour la troisième, je distingue :* Les auteurs que l'on nous objecte disent que Novat et Daniel ont été élevés et promus au diaconat et à la prêtrise médiatement, *je l'accorde;* immédiatement, *je le nie.* En effet, le texte même prouve le contraire. Car saint Cyprien, qui a dit de Novat : « Lui » qui avait ordonné ici un diacre à l'encontre des lois de » l'Eglise, » continue en disant : « Il y ordonna (à Rome) un » évêque, » c'est-à-dire qu'il fit sacrer Novatien par trois évêques ivres, ainsi qu'on le voit dans l'histoire (2). C'est ainsi que Paphnuce, connaissant la sainteté de Daniel, le destina aux ordres sacrés (3).

(1) Notes sur le ch. 9 du liv. I de l'édition de Socrate, où il prouve, après avoir cité plusieurs passages semblables, que le mot grec *προχειρίζεσθαι* signifie *présenter les noms des ordinants.* Et il traduit ainsi les paroles du concile de Nicée : « Que ceux donc qui, par la grâce de Dieu et le secours » de vos prières, ne sont jamais tombés dans le schisme et sont toujours de» meurés fidèles à la foi de l'Eglise catholique, *jouissent du pouvoir d'élire* » *et de présenter les noms de ceux qui ont mérité d'être admis dans le clergé.* »

(2) Voir Eusèbe, Histoire ecclésiastique, liv. VI, ch. 43.

(3) Voy. les observations d'Alard Gazet, de l'ordre des bénédictins, sur le passage cité, où il fait remarquer que Cassien n'a pas dit que Paphnuce n'a point fait d'ordination, mais qu'il a présenté aux ordres, en les conduisant devant les évêques, en les leur recommandant, comme les abbés et les autres prélats ont coutume de présenter à l'évêque, avec des lettres de recommandation, les religieux qui leur sont soumis, ainsi que l'a statué saint Benoît, au chap. 6 de ses règles.

BANDEL,
Curé, Chan. hon. de Limoges.

FIN DU TOME QUATRIÈME.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.

COULOMMIERS. — TYP. ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

